MASTER NEGATIVE NO. 93-81414-11

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

STIRNER, MAX

TITLE:

MAX STIRNER'S KLEINERE SCHRIFTEN...

PLACE:

BERLIN

DATE:

1898

Master Negative #

93-81414-11

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

~~Schmidt, Johann Kaspar~~ Partial works. 1898.

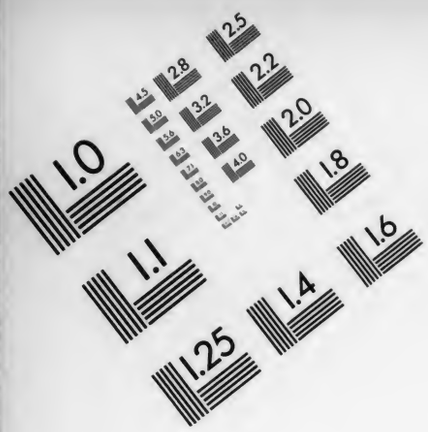
193St5 [Stirner, Max] 1806-56, ~~pseud.~~

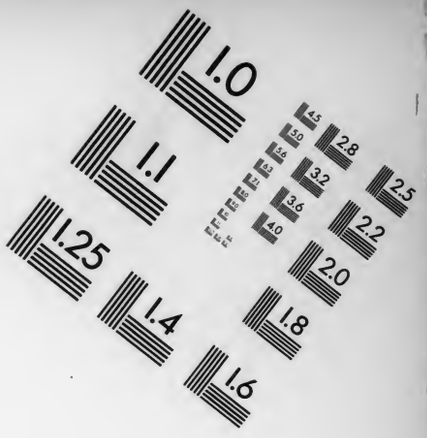
Kleinere schriften und seine entgegnungen auf die kritik seines werkes: "Der einzige und sein eigenthum" aus den jahren 1842-1847; hrsg. von J. H. Mackay. Berlin 1898. O. [5] + 185 p.

Restrictions on Use:

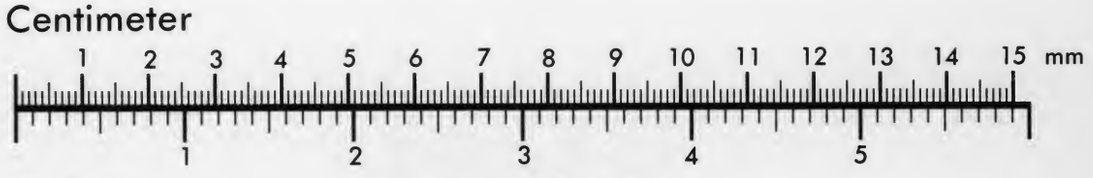
TECHNICAL MICROFORM DATA

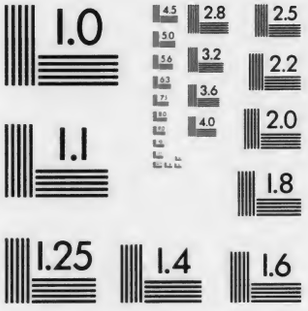
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5/17/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT





Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Max Stirner's

Kleinere Schriften

Herausgegeben

von

John Henry Mackey

193St5 L

Columbia University
in the City of New York
Library

Special Fund
1898
Given anonymously

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned [redacted] at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.

JUL 22 [redacted]

Max Stirner's

Kleinere Schriften

und

Entgegnungen

auf die Kritik seines Werkes:

„Der Einzige und sein Eigenthum".

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

Max Stirner's

Johann Kaspar Schmidt. 1806-56.

Kleinere Schriften

und

seine Entgegnungen

auf die Kritik seines Werkes:

„Der Einzige und sein Eigenthum".

Aus den Jahren 1842—1847.

Herausgegeben
von

John Henry Mackay,

Verfasser von: „Max Stirner. Sein Leben und sein Werk."

Berlin 1898.
Verlag von Schuster & Loeffler.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von A. Rietz & Sohn, Naumburg a. S.

28 Ap. '99 Mc.

Vorwort.

Zugleich mit meiner Biographie Max Stirner's*) veranstalte ich diese Herausgabe seiner kleineren Schriften und seiner Entgegnungen auf die Kritik seines unsterblichen Werkes. Sie umfasst Alles, was er ausser ihm und seiner „Geschichte der Reaction“ — einem compilatorischen Sammelbuch, in dem leider nur das Wenigste seiner Feder entstammt — an selbstständigen Arbeiten je veröffentlicht hat, und bildet gewissermassen Vorwort und Nachtrag zu dem „Einzigen und sein Eigenthum“. Es liegt nicht in meiner Absicht, in den einleitenden Bemerkungen zu diesen seinen Studien und Betrachtungen mehr als die nothwendigsten Thatsachen zu geben — die Wucht seiner eigenen Worte kann durch keine fremden erhöht, höchstens abgeschwächt werden, — um so mehr, als ich wohl mit Recht annehmen darf, dass denen, die sich mit ihnen und ihrem Schöpfer beschäftigen, auch meine Geschichte seines Lebens nicht fremd sein oder bleiben wird, in der der bedeutungsvolle Inhalt dieses Bandes natürlich die eingehendste Beachtung gefunden hat.

Wie Stirner's „Kleinere Schriften“ die natürlichen Vorarbeiten zu seinem Lebenswerke sind, so sind seine „Entgegnungen“ dessen letzte Ergänzungen und die Kenntniss beider erscheint mir unerlässlich für jeden Bewunderer und jeden Hasser jener unvergleichlichen That, mit der eine neue Epoche in dem Leben des Menschengeschlechtes mit ebenso stiller, wie zwingender Macht eingeleitet wurde.

Im Herbst 1897. **John Henry Mackay.**

*) Max Stirner. Sein Leben und sein Werk. Von John Henry Mackay. — Berlin 1898. Verlag von Schuster & Loeffler.

MAR 4 1899 Stechert 90

263047

Inhalt.

Seite

Vorwort V

Erster Teil: **Kleinere Schriften.**

Einleitung 3

Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus 5

Kunst und Religion 31

Königsberger Skizzen von Karl Rosenkranz . . 47

Einiges Vorläufige vom Liebesstaat 67

Die Mysterien von Paris. Von Eugene Sue . . . 81

Zweiter Teil: **Entgegnungen auf die Kritik des „Einzigen und sein Eigenthum.“**

Einleitung 105

Recensenten Stirners. Entgegnung an Feuerbach, Szeliga und Hess 107

Die philosophischen Reactionäre. Entgegnung auf „Die modernen Sophisten“ von Kuno Fischer . . . 167

Erster Teil.

Kleinere Schriften.

Aus den Jahren 1842—44.

Einleitung

zu den

„Kleineren Schriften".

Was Max Stirner an selbständigen, kürzeren Arbeiten hinterlassen hat, ist entstanden und veröffentlicht vor dem Erscheinen des „Einzigen und sein Eigentum", also vor 1845. Drei von den fünf Aufsätzen, die wir nun wieder besitzen, hat er in der Zeitung, an der er in den Jahren 1842 und 1843 von Berlin aus als Korrespondent thätig war, veröffentlicht; zwei weitere seinem Bekannten Ludwig Buhl für ein problematisches Unternehmen gegeben. Die „Rheinische Zeitung" ist heute von fast unnachweisbarer Seltenheit; meines Wissens existiert sie überhaupt nur noch in zwei Exemplaren. Der kleine Band der „Berliner Monatsschrift" ist wohl noch antiquarisch aufzutreiben, aber auch so nur noch sehr selten zu finden. — Zwei von den fünf Arbeiten habe ich bereits wieder drucken lassen; die anderen drei erstehen hier zum ersten Male wieder aus ihrer völligen Vergessenheit.

Von grosser Verschiedenheit des Vorwurfs und des Inhalts zeigen sie alle den kühnen und überlegenen Denker wie er vorbereitend die Schärfe seiner Waffen prüft für die nahende, grosse Schlacht. Jetzt, wo er sie geschlagen, machen sie uns die Sicherheit verständlich, mit der er in ihr siegte. Er vertraute ihnen mit Recht.

Das unwahre Prinzip unserer Erziehung

oder

der Humanismus und Realismus.

Der Aufsatz über „das unwahre Prinzip unserer Erziehung“ war der erste und umfangreichste, den Stirner der „Rheinischen Zeitung“ übergab. Er erschien in den Beiblättern zu den vier Nummern 100, 102, 104 und 109 vom 10., 12., 14. und 19. April 1842 und wurde zum ersten Male von mir wiedergedruckt in dem ersten Heft des sechsten Jahrganges der „Neuen deutschen Rundschau“ (Freie Bühne) in Berlin vom Januar 1895. Unterzeichnet war er: „Stirner“.

Weil unsere Zeit nach dem Worte ringet, womit sie ihren Geist ausspreche, so treten viele Namen in den Vordergrund und machen alle Anspruch darauf, der rechte Name zu sein. Auf allen Seiten zeigt unsere Gegenwart das bunteste Parteiengewühl, und um den verwesenden Nachlass der Vergangenheit sammeln sich die Adler des Augenblicks. Es giebt aber der politischen, socialen, kirchlichen, wissenschaftlichen, künstlerischen, moralischen und anderer Leichname überall eine grosse Fülle, und ehe sie nicht alle verzehrt sind, wird die Luft nicht rein und der Athem der lebenden Wesen bleibt beklommen.

Ohne unser Zuthun bringt die Zeit das rechte Wort nicht zu Tage; wir müssen Alle daran mitarbeiten. Wenn aber auf uns dabei so viel ankommt, so fragen wir billig, was man aus uns gemacht hat und zu machen gedenkt, wir fragen nach der Erziehung, durch die man uns zu befähigen sucht, die Schöpfer jenes Wortes zu werden. Bildet man unsere Anlage, Schöpfer zu werden, gewissenhaft aus, oder behandelt man uns nur als Geschöpfe, deren Natur bloss eine Dressur zulässt? Die Frage ist so wichtig, als es eine unserer socialen nur irgend sein kann, ja sie ist die wichtigste, weil jene auf dieser letzten Basis ruhen. Seid etwas Tüchtiges, so werdet ihr auch etwas Tüchtiges wirken; sei „Jeder vollendet in sich", so wird eure Gemeinschaft, euer sociales Leben, auch vollendet sein. Darum kümmern wir uns vor Allem darum, was man aus uns macht in der Zeit unserer Bildsamkeit;

die Schulfrage ist eine Lebensfrage. Das springt auch jetzt genugsam in die Augen, und seit Jahren wird auf diesem Felde mit einer Hitze und Offenheit gefochten, die jene auf dem Gebiet der Politik darum weit übertrifft, weil sie nicht auf die Hemmnisse eigenmächtiger Gewalt stösst. Ein ehrwürdiger Veteran, der Professor Theodor Heinsius, der wie der verstorbene Professor Krug sich Kraft und Strebsamkeit bis in sein hohes Alter bewahrt hat, sucht neuerdings wieder durch eine kleine Schrift das Interesse für diese Sache anzufachen. Er nennt sie ein „Konkordat zwischen Schule und Leben oder Vermittlung des Humanismus und Realismus, aus nationalem Standpunkte betrachtet. Berlin 1842.“ Zwei Parteien kämpfen um den Sieg, und wollen jede ihr Erziehungsprinzip unserem Bedürfnisse als das beste und wahrhafte empfehlen: die Humanisten und Realisten. Ohne es mit den einen oder andern verderben zu wollen, redet Heinsius in dem Büchelchen mit jener Milde und Versöhnlichkeit, die beiden ihr Recht widerfahren zu lassen meint und dabei der Sache selbst das grösste Unrecht thut, weil dieser nur mit schneidender Entschiedenheit gedient ist. Es bleibt nun einmal diese Sünde wider den Geist der Sache das unablösbare Erbteil aller weichmütigen Vermittler. „Konkordate“ bieten nur ein feiges Auskunftsmittel:

Nur offen wie ein Mann: Für oder Wider!
Und die Parole: Sklave oder frei!
Selbst Götter stiegen vom Olympe nieder,
Und kämpften auf der Zinne der Partei.

Heinsius entwirft, ehe er an seine eigenen Vorschläge kommt, eine kurze Skizze des historischen Verlaufes von der Reformation an. Die Periode zwischen der Reformation und Revolution ist — was ich hier ohne Begründung nur behaupten will, weil ich es bei einer anderen Gelegenheit ausführlicher darzustellen gedenke — die des Verhältnisses zwischen Mündigen

und Unmündigen, zwischen Herrschenden und Dienenden, Gewaltigen und Machtlosen, kurz die Unterthänigkeitsperiode. Abgesehen von jedem anderen Grunde, der zu einer Überlegenheit berechtigen mochte, hob die Bildung, als eine Macht, den, der sie besass, über den Ohnmächtigen, der ihrer entbehrte, empor, und der Gebildete galt in seinem Kreise, so gross oder klein derselbe war, als der Mächtige, der Gewaltige, der Imponirende: denn er war eine Autorität. Nicht alle konnten zu dieser Herrschaft und Autorität berufen sein; darum war auch die Bildung nicht für Alle und eine allgemeine Bildung widersprach jenem Prinzipe. Die Bildung verschafft Überlegenheit und macht zum Herrn: so war sie in jenem Herrn-Zeitalter Mittel zur Herrschaft. Allein die Revolution durchbrach die Herrn- und Diener-Wirthschaft, und der Grundsatz trat in's Leben: Jeder sei sein eigener Herr. Damit war die notwendige Folge verknüpft, dass die Bildung, die ja zum Herrn macht, forthin eine universelle werden musste, und die Aufgabe stellte sich von selbst ein, nunmehr die wahrhaft universelle Bildung zu finden. Der Drang nach universeller, Allen zugänglicher Bildung musste zum Kampfe gegen die hartnäckig behauptete exklusive anrücken, und die Revolution musste auch auf diesem Felde gegen das Herrentum der Reformationsperiode das Schwert zücken. Der Gedanke der allgemeinen Bildung stiess zusammen mit der ausschliesslichen, und durch manche Phasen und unter allerhand Namen zog sich Krieg und Schlacht bis in den heutigen Tag herein. Für die Gegensätze, die in feindlichen Lagern einander gegenüber stehen, wählt Heinsius die Namen Humanismus und Realismus, und wir wollen sie, so wenig zutreffend sie auch sind, doch als die gewöhnlichsten beibehalten.

Bis im 18. Jahrhundert die Aufklärung ihr Licht zu verbreiten anfing, lag die sogenannte höhere

Bildung ohne Einspruch in den Händen der Humanisten und beruhte fast allein auf dem Verständniss der alten Klassiker. Daneben ging eine andere Bildung einher, welche ihr Muster gleichfalls im Alterthum suchte und der Hauptsache nach auf eine erkleckliche Kenntnis der Bibel hinauskam. Dass man in beiden Fällen die beste Bildung der antiken Welt zu seinem einzigen Stoff ausersah, beweist genugsam, wie wenig das eigene Leben noch etwas Würdiges darbot, und wie weit wir noch davon entfernt waren, aus eigener Originalität die Formen der Schönheit, aus eigener Vernunft den Inhalt der Wahrheit erschaffen zu können. Wir hatten Form und Inhalt erst zu lernen, wir waren Lehrlinge. Und wie die antike Welt durch Plastiker und Bibel als Herrin über uns gebot, so war — was sich historisch beweisen lässt — das Herr- und Dienersein überhaupt das Wesen unseres gesammten Treibens, und lediglich aus dieser Natur des Zeitalters erklärt es sich, warum man so unbefangen nach einer „höheren Bildung“ trachtete und vor dem gemeinen Volke sich durch sie auszuzeichnen beflissen war. Mit der Bildung wurde ihr Besitzer ein Herr der Ungebildeten. Eine volksthümliche Bildung würde dem entgegen gewesen sein, weil das Volk den gelehrten Herrn gegenüber im Laienstande verharren und die fremde Herrlichkeit nur anstaunen und verehren sollte. So setzte sich der Romanismus in der Gelehrsamkeit fort, und seine Stützen sind Latein und Griechisch. Ferner konnte es nicht fehlen, dass diese Bildung durchgehends eine formelle blieb, sowohl deshalb, weil von dem verstorbenen und längst begrabenen Alterthum ja nur die Formen, gleichsam die Schemen der Literatur und Kunst, sich zu erhalten im Stande waren, als besonders deshalb, weil Herrschaft über Menschen gerade durch formelles Übergewicht erworben und behauptet wird: es bedarf nur eines gewissen Grades von geistiger Gewandtheit zur

Überlegenheit über die Ungewandten. Die sogenannte höhere Bildung war daher eine elegante Bildung, ein sensus omnis elegantiae, eine Bildung des Geschmacks und Formensinns, die zuletzt gänzlich zu einer grammatischen herabzusinken drohte, und die deutsche Sprache selbst so sehr mit dem Geruche Latiums parfümirte, dass man heute noch z. B. in der soeben erschienenen „Geschichte des brandenburgisch-preussischen Staates. Ein Buch für Jedermann. Von Zimmermann“ die schönsten lateinischen Satzbildungen zu bewundern Gelegenheit hat.

Indessen richtete sich allgemach aus der Aufklärung ein Geist des Widerspruchs gegen diesen Formalismus auf, und zu der Anerkennung unverlierbarer und allgemeiner Menschenrechte gesellte sich die Forderung einer Alle umfassenden, einer menschlichen Bildung. Der Mangel einer reellen und in das Leben eingreifenden Belehrung war an der bisherigen Verfahrungsweise der Humanisten einleuchtend und erzeugte die Forderung einer praktischen Ausbildung. Fortan sollte alles Wissen Leben, das Wissen gelebt werden; denn erst die Realität des Wissens ist seine Vollendung. Gelang es, den Stoff des Lebens in die Schule einzuführen, durch ihn etwas Allen Brauchbares zu bieten, und eben darum Alle für diese Vorbereitung aufs Leben zu gewinnen und der Schule zuzuwenden, so beneidete man die gelehrten Herren nicht mehr um ihr absonderliches Wissen, und das Volk beendete seinen Laienstand. Den Priesterstand der Gelehrten und den Laienstand des Volkes aufzuheben, ist das Streben des Realismus, und darum muss es den Humanismus überflügeln. Aneignung der klassischen Formen des Alterthums begann zurückgedrängt zu werden, und mit ihr verlor die Autoritäts-Herrschaft ihren Nimbus. Die Zeit sträubte sich gegen den althergebrachten Respekt vor der Gelehrsamkeit, wie sie denn überhaupt gegen jeden Respekt sich auf-

lehnt. Der wesentliche Vorzng der Gelehrten, die allgemeine Bildung sollte Allen zu Gute kommen. Was ist aber, fragte man, allgemeine Bildnng anders, als die Befähigung, trivial ausgedrückt, „über alles mitreden zu können", ernster gesprochen, die Befähigung, jedes Stoffes Herr zu werden? Man sah, die Schule war hinter dem Leben zurückgeblieben, indem sie sich nicht nur dem Volke entzog, sondern auch bei ihren Zöglingen über der exclusiven Bildung die miiverselle versäumte, und sie anzuhalten unterliess, eine Menge Stoff, der uns vom Leben aufgedrungen wird, schon auf der Schule zu bemeistern. Hat ja doch die Schule, dachte man, die Grundlinien unserer Versöhnung mit Allem, was das Leben darbietet, zu ziehen nnd dafür zu sorgen, dass keiner der Gegenstände, mit welchen wir uns dereinst befassen müssen, nns völlig fremd und ausser dem Bereich unserer Bewältigung sei. Daher wurde aufs eifrigste Vertrautheit mit den Dingen und Verhältnissen der Gegenwart gesucht und eine Pädagogik in Aufnahme gebracht, welche auf Alle Anwendung finden mnsste, weil sie das Allen gemeinsame Bedürfnis, sich in ihre Welt und Zeit zu finden, befriedigte. Die Grundsätze der Menschenrechte gewannen in dieser Weise auf dem pädagogischen Gebiete Leben und Realität: die Gleichheit, weil jene Bildung Alle nmfasste, und die Freiheit, da man in dem, was man brauchte, bewandert, mithin unabhängig und selbstständig wurde.

Indess das Vergangene zu fassen, wie der Humanismus lehrt, und das Gegenwärtige zu ergreifen, worauf es der Realismus absieht, führt beides nur zur Macht über das Zeitliche. Ewig ist nur der Geist, welcher sich erfasst. Deshalb empfingen Gleichheit und Freiheit auch nur ein untergeordnetes Dasein. Man konnte wohl Andern gleich, und von ihrer Autorität emancipirt werden; von der Gleichheit mit sich selbst, von der Ansgleichnng und Versöhnung nnseres zeitlichen

und ewigen Menschen, von der Verklärung unserer Natürlichkeit zur Geistigkeit, kurz von der Einheit und der Allmacht unseres Ichs, das sich selbst genügt, weil es ausser ihm nichts Fremdes stehen lässt —: Davon liess sich in jenem Prinzip kaum eine Ahnung erkennen. Nur die Freiheit erschien wohl als Unabhängigkeit von Autoritäten, war aber noch leer an Selbstbestimmung und lieferte noch keine Thaten eines in sich freien Menschen, Selbstoffenbarungen eines rücksichtslosen, d. h. eines aus dem Fluktuiren der Reflexion erretteten Geistes. Der formell Gebildete sollte freilich nicht mehr über den Meeresspiegel der allgemeinen Bildung hervorragen und verwandelte sich aus einem „höher Gebildeten" in einen „einseitig Gebildeten" (als welcher er natürlich seinen unbestrittenen Werth behält, da alle allgemeine Bildung bestimmt ist, in die verschiedensten Einseitigkeiten specieller Bildnng auszustrahlen); allein der im Sinne des Realismus Gebildete war auch nicht über die Gleichheit mit andern und die Freiheit von andern, nicht über den sogenannten „praktischen Menschen" hinausgekommen. Zwar konnte die leere Eleganz des Humanisten, des Dandy, der Niederlage nicht entgehen; allein der Sieger gleisste vom Grünspane der Materialität nnd war nichts Höheres, als ein geschmackloser Industrieller. Dandismus und Industrialismus streiten um die Beute lieblicher Knaben nnd Mädchen und tauschen oft verführerisch ihre Rüstungen, indem der Dandy im ungeschliffenen Cynismus und der Industrielle mit weisser Wäsche erscheint. Allerdings wird das lebendige Holz industrieller Streitkolben die trockenen Stecken dandistischer Entmarkung zerbrechen; lebendig aber oder tot, Holz bleibt Holz, und soll die Flamme des Geistes leuchten, so muss das Holz in Feuer aufgehen.

Warum muss inzwischen auch der Realismus, wenn er, wozu ihm doch die Fähigkeit nicht abzusprechen,

das Gute des Humanismus in sich aufnimmt, gleichwohl zu Grunde gehen? Gewiss kann er das Unveräusserliche und Wahre des Humanismus, die formelle Bildung, in sich aufnehmen, was ihm mehr und mehr durch die möglich gewordene Wissenschaftlichkeit und vernünftige Behandlung aller Lehrobjekte leicht gemacht wird (ich erinnere nur beispielsweise an Beckers Leistungen für die deutsche Grammatik), und durch diese Veredlung seinen Gegner aus der festen Position verdrängen. Da der Realismus so gut als der Humanismus davon ausgeht, dass es die Bestimmung aller Erziehung sei, dem Menschen Gewandtheit zu verschaffen, und beide z. B. darin übereinkommen, dass man sprachlich an alle Wendungen des Ausdrucks gewöhnen, mathematisch die Wendungen der Beweise einschärfen muss u. s. w., dass man also auf Meisterschaft in Handhabung des Stoffes, auf Bemeisterung desselben hinzuarbeiten habe: so wird es gewiss nicht ausbleiben, dass auch der Realismus endlich als letztes Ziel die Geschmacksbildung anerkenne und die formirende Thätigkeit obenan stelle, wie das schon jetzt zum Theil der Fall ist. Denn in der Erziehung hat ja doch aller gegebene Stoff nur darin seinen Werth, dass die Kinder lernen, etwas damit anzufangen, ihn zu gebrauchen. Wohl darf nur Nützliches und Brauchbares, wie die Realisten wollen, eingeprägt werden; allein der Nutzen wird doch einzig im Formiren zu suchen sein, im Verallgemeinern, im Darstellen, und man wird diese humanistische Forderung nicht abweisen können. Die Humanisten haben darin Recht, dass es vornehmlich auf die formelle Bildung ankommt — darin Unrecht, dass sie diese nicht in der Bewältigung jedes Stoffes finden; die Realisten verlangen das Richtige darin, dass jeder Stoff auf der Schule angefangen werden müsse, das Unrichtige dann, wenn sie nicht die formelle Bildung als hauptsächlichen Zweck ansehen wollen. Der Realismus kann, wenn er die rechte

Selbstverläugnung übt und sich nicht den materialistischen Verführungen hingibt, zu dieser Ueberwindung seines Widersachers und zugleich zur Versöhnung mit ihm kommen. Warum feinden wir ihn nun dennoch an?

Wirft er denn wirklich die Schale des alten Prinzips von sich, und steht er auf der Höhe der Zeit? Darnach ist ja doch Alles zu beurteilen, ob es sich zu der Idee bekennt, welche die Zeit als ihr Theuerstes errungen hat, oder ob es hinter ihr einen stationairen Platz einnimmt. — Es muss jene unvertilgbare Furcht auffallen, mit der die Realisten vor der Abstraktion und Spekulation zurückschaudern, und ich will deshalb ein paar Stellen aus Heinsius hierhersetzen, der in diesem Punkte steifen Realisten nicht nachgibt, und mir Anführungen aus diesen erspart, die leicht zu geben wären. Seite 9 heisst es: „Man hörte auf den höheren Bildungsanstalten von philosophischen Systemen der Griechen, von Aristoteles und Plato, auch wohl der Neuern, von Kant, dass er die Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit als unerweislich hingestellt, von Fichte, dass er die moralische Weltordnung an die Stelle des persönlichen Gottes gesetzt, von Schelling, Hegel, Herbart, Krause, und wie alle die Entdecker und Verkünder überirdischer Weisheit heissen mögen. Was, sagt man, sollen wir, soll die deutsche Nation mit idealistischen Schwärmereien anfangen, die weder den empirischen und positiven Wissenschaften, noch dem praktischen Leben angehören, und dem Staate nicht frommen? was mit einer dunkeln Erkenntniss, die nur den Zeitgeist verwirrt, zu Unglauben und Atheismus führt, die Gemüter spaltet, die Studirenden selbst von den Lehrstühlen ihrer Apostel verscheucht, und sogar unsere Nationalsprache verdunkelt, da sie die klarsten Begriffe des gesunden Menschenverstandes in mystische Räthsel umwandelt? Ist das die Weisheit, die unsere Jugend zu sittlich guten Menschen, denkenden

Vernunftwesen, treuen Bürgern, brauchbaren und tüchtigen Arbeitern in ihrem Beruf, liebenden Gatten und sorgsamen Vätern für die Begründung häuslichen Wohlseins heranbilden soll?“ Und Seite 45: „Sehen wir auf die Philosophie und Theologie, die als Wissenschaften des Denkens und Glaubens für das Wohl der Welt oben an gestellt werden, was sind sie durch ihre gegenseitigen Reibungen geworden, seit Luther und Leibniz die Bahn dazu brachen? Der Dualismus, Materialismus, Spiritualismus, Naturalismus, Pantheismus, Realismus, Idealismus, Supernaturalismus, Rationalismus, Mysticismus und wie alle die abstrusen —ismen überspannter Spekulationen und Gefühle heissen mögen: was haben sie denn nun dem Staate, der Kirche, den Künsten, der Volkscultur für Segen gebracht? Das Denken und Wissen ist freilich in seinem Umfang erweitert, ist aber jenes auch deutlicher und dieses sicherer geworden? Die Religion, als Dogma, ist reiner, aber der subjektive Glaube ist verworrener, geschwächt, in seinen Stützen gebrochen, durch Kritik und Hermeneutik erschüttert, oder in Schwärmerei und pharisäische Scheinheiligkeit umgewandelt, und die Kirche? — ach, — ihr Leben ist Zwiespalt oder Tod. Ist es nicht so?“ — Weshalb zeigen sich denn die Realisten der Philosophie so abhold? Weil sie ihren eigenen Beruf verkennen und mit aller Gewalt beschränkt bleiben wollen, statt unumschränkt zu werden! Warum hassen sie die Abstraktion? Weil sie selbst abstrakt sind, weil sie von der Vollendung ihrer selbst, von dem Aufschwung zur erlösenden Wahrheit abstrahiren!

Wollen wir etwa die Pädagogik den Philosophen in die Hände spielen? Nichts weniger als das! sie würden sich ungeschickt genug benehmen. Denen allein werde sie anvertraut, die mehr sind, als Philosophen, darum aber auch unendlich mehr, als Humanisten oder Realisten. Die letzteren haben den richtigen Geruch, dass auch die Philosophen untergehen

müssen, aber keine Ahnung davon, dass ihrem Untergange eine Auferstehung folgt: sie abstrahiren von der Philosophie, um ohne sie in den Himmel ihrer Zwecke zu gelangen, sie überspringen sie und — fallen in den Abgrund eigener Leerheit, sie sind, gleich dem ewigen Juden, unsterblich, nicht ewig. Nur die Philosophen können sterben und finden im Tode ihr eigentliches Selbst; mit ihnen stirbt die Reformations-Periode, das Zeitalter des Wissens. Ja, so ist es, das Wissen selbst muss sterben, um im Tode wieder aufzublühen als Wille; die Denk-, Glaubens- und Gewissensfreiheit, diese herrlichen Blumen dreier Jahrhunderte, werden in den Mutterschooss der Erde zurücksinken, damit eine neue Freiheit, die des Willens, von ihren edelsten Säften sich nähre. Das Wissen und seine Freiheit war das Ideal jener Zeit, das auf der Höhe der Philosophie endlich erreicht worden ist: hier wird der Heros sich selbst den Scheiterhaufen erbauen und sein ewiges Teil in den Olymp retten. Mit der Philosophie schliesst unsere Vergangenheit ab, und die Philosophen sind die Raphaele der Denk-Periode, an welchen das alte Prinzip in leuchtender Farbenpracht sich vollendet und durch Verjüngung aus einem zeitlichen ein ewiges wird. Wer hinfort das Wissen bewahren will, der wird es verlieren; wer es aber aufgibt, der wird es gewinnen. Die Philosophen allein sind berufen zu diesen Aufgaben und diesem Gewinnste: sie stehen vor dem flammenden Feuer und müssen, wie der sterbende Heros, ihre irdische Hülle verbrennen, wenn der unvergängliche Geist frei werden soll.

So viel als möglich muss verständlicher gesprochen werden. Darin nämlich liegt noch immer der Fehler unserer Tage, dass das Wissen nicht vollendet und zur Durchsichtigkeit gebracht wird, dass es ein materielles und formelles, ein positives bleibt, ohne sich zum absoluten zu steigern, dass es uns befrachtet als

eine Bürde. Ähnlich jenem Alten muss man Vergesslichkeit wünschen, muss aus der beseligenden Lethe trinken: sonst kommt man nicht zu sich. Alles Grosse muss zu sterben wissen und durch seinen Hintritt sich verklären; nur das Klägliche sammelt, gleich dem starrgliedrigen Reichskammergerichte, Akten auf Akten und spielt Jahrtausende in zierlichen Porzellanfiguren, wie die unvergängliche Kinderei der Chinesen. Das rechte Wissen vollendet sich, indem es aufhört, Wissen zu sein, und wieder ein einfacher, menschlicher Trieb wird, — der Wille. So wird z. B. der, welcher Jahre lang über seinen „Beruf als Mensch" nachgedacht hat, alle Sorgen und Pilgerschaften des Suchens in demselben Augenblicke in die Lethe eines einfachen Gefühles, eines von Stund an allmählich leitenden Triebes versenken, in welchem er jenen gefunden hat. Der „Beruf des Menschen", dem dieser auf tausend Pfaden und Stegen der Forschung nachspürte, schlägt, sobald er erkannt worden, in die Flamme des sittlichen Wissens aus und durchglüht die Brust des nicht mehr im Suchen zerstreuten, sondern wieder frisch und naiv gewordenen Menschen.

Auf, bade, Schüler, unverdrossen,
Die ird'sche Brust im Morgenrot.

Das ist das Ende und zugleich die Unvergänglichkeit, die Ewigkeit des Wissens: das Wissen, das wieder einfach und unmittelbar geworden, als Wille sich (das Wissen) in jeder Handlung von neuem und in neuer Gestalt sagt und offenbart. Nicht der Wille ist von Haus aus das Rechte, wie uns die Praktischen gerne versichern möchten, nicht überspringen darf man das Wissen-wollen, um gleich im Willen zu stehen, sondern das Wissen vollendet sich selbst zum Willen, wenn es sich entsinnlicht und als Geist, „der sich den Körper baut", sich selbst erschafft. Darum haften an jeder Erziehung, die nicht auf diesen Tod und diese Himmelfahrt des Wissens ausgeht, die Gebrechen der

Zeitlichkeit, die Formalität und Materialität, der Dandismus und Industrialismus. Ein Wissen, welches sich nicht so läutert und concentrirt, dass es zum Wollen fortreisst, oder mit anderen Worten, ein Wissen, welches mich nur als ein Haben und Besitz beschwert, statt ganz und gar mit mir zusammengegangen zu sein, so dass das frei bewegliche Ich, von keiner nachschleppenden Habe genirt, frischen Sinnes die Welt durchzieht, ein Wissen also, das nicht persönlich geworden, giebt eine ärmliche Vorbereitung aufs Leben ab. Man will es nicht zur Abstraktion kommen lassen, worin doch erst die wahre Weihe allem concreten Wissen verliehen wird: denn durch sie wird der Stoff wirklich getödtet und in Geist verwandelt, dem Menschen aber die eigentliche und letzte Befreiung gegeben. Nur in der Abstraktion ist die Freiheit: der freie Mensch nur der, welcher das Gegebene überwunden und selbst das aus ihm fragweise Herausgelockte wieder in die Einheit seines Ich's zusammengenommen hat.

Ist es der Drang unserer Zeit, nachdem die Denkfreiheit errungen, diese bis zu jener Vollendung zu verfolgen, durch welche sie in die Willensfreiheit umschlägt, um die letztere als das Prinzip einer neuen Epoche zu verwirklichen, so kann auch das letzte Ziel der Erziehung nicht mehr das Wissen sein, sondern das aus dem Wissen geborene Wollen, und der sprechende Ausdruck dessen, was sie zu erstreben hat, ist: der persönliche oder freie Mensch. Die Wahrheit selbst besteht in nichts Anderem, als in dem Offenbaren seiner selbst, und dazu gehört das Auffinden seiner selbst, die Befreiung von allem Fremden, die äusserste Abstraktion oder Entledigung von aller Autorität, die wiedergewonnene Naivität. Solche durchaus wahre Menschen liefert die Schule nicht; wenn sie dennoch da sind, so sind sie es trotz der Schule. Diese macht uns wohl zu Herrn über die Dinge, allen-

falls auch zu Herrn über unsere Natur; zu freien Naturen macht sie uns nicht. Kein noch so gründliches und ausgebreitetes Wissen, kein Witz und Scharfsinn, keine dialektische Feinheit bewahrt uns vor der Gemeinheit des Denkens und Wollens. Es ist wahrlich nicht das Verdienst der Schule, wenn wir nicht die Selbstsucht aus ihr mitbringen. Jede Art entsprechender Eitelkeit und jede Art der Gewinnsucht, Aemtergier, mechanischer und serviler Dienstbeflissenheit, Achselträgerei u. s. w. verbindet sich sowohl mit dem ausgebreiteten Wissen, als mit der eleganten, klassischen Bildung, und da dieser ganze Unterricht keinerlei Einfluss auf unser sittliches Handeln ausübt, so verfällt er häufig dem Loose, so weit vergessen zu werden, als er nicht gebraucht wird: man schüttelt den Schulstaub ab. Und dies Alles darum, weil die Bildung nur im Formellen oder im Materiellen, höchstens in beiden gesucht wird, nicht in der Wahrheit, in der Erziehung des wahren Menschen. Die Realisten machen zwar einen Fortschritt, indem sie verlangen, der Schüler solle das finden und verstehen, was er lernt: Diesterweg z. B. weiss viel von dem „Erlebungsprincip“ zu reden; allein das Object ist auch hier nicht die Wahrheit, sondern irgend ein Positives (wohin auch die Religion zu rechnen), das der Schüler mit der Summe seines übrigen positiven Wissens in Uebereinstimmung und Zusammenhang zu bringen angeleitet wird, ohne irgend eine Erhebung über die Vierschrötigkeit des Erlebens und Anschauens, und ohne allen Anreiz mit dem Geiste, welchen er durch Anschauung gewonnen, weiter zu arbeiten und aus ihm zu produciren, d. h. spekulativ zu sein, was praktisch so viel sagen will, als zu sein und sittlich zu handeln. Im Gegentheil, verständige Leute zu erziehen, das soll genügen; auf vernünftige Menschen ist's nicht eigentlich abgesehen; Dinge und Gegebenes zu verstehen, dabei hat's sein Bewenden, — sich zu

vernehmen, scheint nicht Jedermanns Sache zu sein. So fördert man den Sinn für das Positive, sei es nach seiner formellen oder zugleich nach seiner materiellen Seite, und lehrt: sich in das Positive schicken. Wie in gewissen anderen Sphären, so lässt man auch in der pädagogischen die Freiheit nicht zum Durchbruch, die Kraft der Opposition nicht zu Worte kommen: man will Unterwürfigkeit. Nur ein formelles und materielles Abrichten wird bezweckt, und nur Gelehrte gehen aus den Menagerien der Humanisten, nur „brauchbare Bürger“ aus denen der Realisten hervor, die doch beide nichts als unterwürfige Menschen sind. Unser guter Fond von Ungezogenheiten wird gewaltsam erstickt und mit ihm die Entwicklung des Wissens zum freien Willen. Resultat des Schullebens ist dann das Philisterthum. Wie wir uns in der Kindheit in Alles zu finden gewöhnten, was uns aufgegeben wurde, so finden und schicken wir uns später ins positive Leben, schicken uns in die Zeit, werden ihre Knechte und sogenannte gute Bürger. Wo wird denn an Stelle der bisher genährten Unterwürfigkeit ein Oppositionsgeist gestärkt, wo wird statt des lernenden Menschen ein schaffender erzogen, wo verwandelt sich der Lehrer in den Mitarbeiter, wo erkennt er das Wissen als umschlagend in das Wollen, wo gilt der freie Mensch als Ziel, und nicht der blos gebildete? Leider nur erst an wenigen Orten. Die Einsicht muss aber allgemeiner werden, dass nicht die Bildung, die Civilisation, die höchste Aufgabe des Menschen ausmacht, sondern die Selbstbethätigung. Wird darum die Bildung vernachlässigt werden? Gerade so wenig, als wir die Denkfreiheit einzubüssen gesonnen sind, indem wir sie in die Willensfreiheit eingehen und sich verklären lassen. Wenn der Mensch erst seine Ehre darein setzt, sich selbst zu fühlen, zu kennen und zu bethätigen, also in Selbstgefühl, Selbstbewusstsein und Freiheit, so strebt er von selbst, die Unwissenheit, die

ihm ja den fremden, undurchdrungenen Gegenstand zu einer Schranke und Hemmung seiner Selbsterkenntniss macht, zu verbannen. Weckt man in den Menschen die Idee der Freiheit, so werden die Freien sich auch unablässig immer wieder selbst befreien; macht man sie hingegen nur gebildet, so werden sie sich auf höchst gebildete und feine Weise allezeit den Umständen anpassen und zu unterwürfigen Bedientenseelen ausarten. Was sind unsere geistreichen und gebildeten Subjekte grösstenteils? Hohnlächelnde Sklavenbesitzer und selber — Sklaven.

Die Realisten dürfen sich des Vorzugs rühmen, dass sie nicht blosse Gelehrte erziehen, sondern verständige und brauchbare Bürger; ja ihr Grundsatz: „man lehre Alles mit Beziehung auf das praktische Leben“ könnte sogar als das Motto unserer Zeit gelten, wenn sie die wahre Praxis nur nicht in gemeinem Sinn auffassten. Die wahre Praxis ist aber nicht die, sich durch's Leben durchzuarbeiten, und das Wissen ist mehr werth, als dass man es verbrauchen dürfte, um damit seine praktischen Zwecke zu erjagen. Vielmehr ist die höchste Praxis die, dass ein freier Mensch sich selbst offenbart, und das Wissen, das zu sterben weiss, ist die Freiheit, welche Leben gibt. „Das praktische Leben!“ Damit glaubt man sehr viel gesagt zu haben, und doch führen selbst die Thiere ein durchaus praktisches Leben, sobald die Mutter sie ihrer theoretischen Säuglingschaft entwöhnt hat, und suchen entweder nach Lust in Feld und Wald ihr Futter, oder werden ins Joch eines — Geschäftes eingespannt. Der thierseelenkundige Scheitlin würde den Vergleich noch viel weiter führen, bis in die Religion hinein, wie zu ersehen aus seiner „Thierseelenkunde“, einem gerade darum sehr belehrenden Buche, weil es das Thier dem civilisirten Menschen und den civilisirten Menschen dem Thiere so nahe rückt. Jene Intention „fürs praktische Leben zu erziehen“, bringt nur Leute,

von Grundsätzen hervor, die nach Maximen handeln und denken, keine principiellen Menschen; legale Geister, nicht freie. Etwas ganz anderes aber sind Menschen, in denen die Totalität ihres Denkens und Handelns in steter Bewegung und Verjüngung wogt, und etwas anderes solche, die ihren Ueberzeugungen treu sind: die Ueberzeugungen selbst bleiben unerschüttert, pulsiren nicht als stets erneutes Arterienblut durch das Herz, erstarren gleichsam als feste Körper und sind, wenn auch erworben und nicht eingelernt, doch etwas Positives und gelten noch obenein als etwas Heiliges. So mag die realistische Erziehung wohl feste, tüchtige, gesunde Charaktere erzielen, unerschütterliche Menschen, treue Herzen, und das ist für unser schleppenträgerisches Geschlecht ein unschätzbarer Gewinn; allein die ewigen Charaktere, in welchen die Festigkeit nur in dem unablässigen Fluten ihrer stündlichen Selbstschöpfung besteht, und die darum ewig sind, weil sie sich in jedem Augenblicke selbst machen, weil sie die Zeitlichkeit ihrer jedesmaligen Erscheinung aus der nie welkenden und alternden Frische und Schöpfungsthätigkeit ihres ewigen Geistes setzen — die gehen nicht aus jener Erziehung hervor. Der sogenannte gesunde Charakter ist auch im besten Falle nur ein starrer; soll er ein vollendeter sein, so muss er zugleich ein leidender werden, zuckend und schaudernd in der seligen Passion einer unaufhörlichen Verjüngung und Neugeburt.

So laufen denn die Radien aller Erziehungen in dem Einen Mittelpunkte zusammen, welcher Persönlichkeit heisst. Das Wissen, so gelehrt und tief, oder so breit und fasslich es auch sei, bleibt so lange doch nur ein Besitz und Eigenthum, als es nicht in dem unsichtbaren Punkt des Ich's zusammengeschwunden ist, um von da als Wille, als übersinnlicher und unfasslicher Geist allgewaltig hervorzubrechen. Das

Wissen erfährt diese Umwandlung dann, wenn es aufhört, nur an Objekten zu haften, wenn es ein Wissen von sich selbst, oder, falls dies deutlicher scheint, ein Wissen der Idee, ein Selbstbewusstsein des Geistes geworden ist. Dann verkehrt es sich, sozusagen, in den Trieb, den Instinkt des Geistes, in ein bewusstloses Wissen, von dem sich jeder wenigstens eine Vorstellung zu machen vermag, wenn er es damit vergleicht, wie so viele und umfassende Erfahrungen bei ihm selbst in das einfache Gefühl sublimirt wurden, das man Takt nennt: alles aus jenen Erfahrungen gezogene weitläufige Wissen ist in ein augenblickliches Wissen koncentrirt, wodurch er im Nu sein Handeln bestimmt. Dahin aber, zu dieser Immaterialität, muss das Wissen durchdringen, indem es seine sterblichen Theile opfert und als Unsterbliches — Wille wird.

In diesem Umstande liegt grossenteils die Noth unserer seitherigen Erziehung, dass das Wissen nicht zum Willen, zur Bethätigung seiner selbst, zur reinen Praxis sich läuterte. Die Realisten fühlten den Mangel, halfen ihm jedoch auf eine elende Weise dadurch ab, dass sie ideenlose und unfreie „Praktiker“ ausbildeten. Die meisten Seminaristen sind ein lebendiger Beleg dieser traurigen Wendung. Zugestutzt aufs Trefflichste stutzen sie wieder zu, dressirt dressiren sie wieder. Persönlich aber muss jede Erziehung werden, und vom Wissen ausgehend doch stets das Wesen desselben im Auge behalten, dies nämlich, — dass es nie ein Besitz, sondern das Ich selbst sein soll. Mit einem Worte, nicht das Wissen soll angebildet werden, sondern die Person soll zur Entfaltung ihrer selbst kommen; nicht vom Civilisiren darf die Pädagogik ferner ausgehen, sondern von der Ausbildung freier Personen, souverainer Charaktere; und darum darf der Wille, der bisher so gewaltthätig unterdrückte, nicht länger geschwächt werden. Schwächt man ja

doch auch den Wissenstrieb nicht, warum denn den Willenstrieb? Pflegt man jenen, so pflege man auch diesen. Die kindliche Eigenwilligkeit und Ungezogenheit hat so gut ihr Recht, als die kindliche Wissbegierde. Die letztere regt man geflissentlich an; so rufe man auch die natürliche Kraft des Willens hervor, die Opposition. Wenn das Kind sich nicht fühlen lernt, so lernt es gerade die Hauptsache nicht. Man erdrücke seinen Stolz nicht, seinen Freimuth. Gegen seinen Uebermuth bleibt meine eigene Freiheit immer gesichert. Denn artet der Stolz in Trotz aus, so will das Kind mir Gewalt anthun; das brauche ich mir, der ich ja selbst so gut als das Kind ein Freier bin, nicht gefallen zu lassen. Muss ich mich aber durch die bequeme Schutzwehr der Autorität dagegen vertheidigen? Nein, ich halte die Härte meiner eigenen Freiheit entgegen, so wird der Trotz der Kleinen von selbst zerspringen. Wer ein ganzer Mensch ist, braucht keine — Autorität zu sein. Und bricht der Freimuth als Frechheit aus, so verliert diese ihre Kraft an der sanften Gewalt eines ächten Weibes, an ihrer Mütterlichkeit, oder an der Festigkeit des Mannes; man ist sehr schwach, wenn man die Autorität zu Hilfe rufen muss, und sündigt, wenn man glaubt, den Frechen zu bessern, sobald man aus ihm einen Furchtsamen macht. Furcht und Respekt fordern, das sind Dinge, die mit der heimgegangenen Periode dem Roccocostil angehören.

Worüber klagen wir also, wenn wir die Mängel unserer heutigen Schulbildung ins Auge fassen? Darüber, dass unsere Schulen noch im alten Principe stehen, in dem des willenlosen Wissens. Das junge Princip ist das des Willens, als der Verklärung des Wissens. Darum kein „Konkordat zwischen Schule und Leben“, sondern die Schule sei Leben, und dort, wie ausser ihr, sei die Selbstoffenbarung der Person die Aufgabe. Die universelle Bildung der

Schule sei Bildung zur Freiheit, nicht zur Unterwürfigkeit: Freisein, das ist das wahre Leben. Die Einsicht in die Leblosigkeit des Humanismus hätte den Realismus zu dieser Erkenntniss treiben sollen. Indess gewahrte man an der humanistischen Bildung nur den Mangel aller Befähigung zum sogenannten praktischen (bürgerlichen — nicht persönlichen) Leben, und wendete sich, im Gegensatze wider jene bloss formelle Bildung, einer materiellen Bildung in der Meinung zu, dass man durch Mittheilung des im Verkehr brauchbaren Stoffes, nicht nur den Formalismus überwinden, sondern auch das höchste Bedürfniss befriedigen werde. Allein auch die praktische Bildung steht noch weit zurück hinter der persönlichen und freien, und gibt jene die Geschicklichkeit, sich durch's Leben zu schlagen, so verschafft diese die Kraft, den Feuerfunken des Lebens aus sich herauszuschlagen: bereitet jene darauf vor, sich in einer gegebenen Welt zu Hause zu finden, so lehrt diese, bei sich zu Hause zu sein. Wir sind noch nicht Alles, wenn wir uns als Glieder der Gesellschaft bewegen; wir vermögen vielmehr selbst dies erst dann vollkommen, wenn wir freie Menschen, selbstschöpferische (uns selbst schaffende) Personen sind.

Ist nun die Idee und der Trieb der neuen Zeit die Willensfreiheit, so muss der Pädagogik als Anfang und Ziel die Ausbildung der freien Persönlichkeit vorschweben. Humanisten wie Realisten beschränken sich noch auf's Wissen, und wenn's hoch kommt, so sorgen sie für das freie Denken und machen uns durch theoretische Befreiung zu freien Denkern. Durch das Wissen werden wir indess nur innerlich frei (eine Freiheit übrigens, die nie wieder aufgegeben werden soll), äusserlich können wir bei aller Gewissens- und Denkfreiheit Sklaven und in Unterthänigkeit bleiben. Und doch ist gerade jene für das Wissen äussere Freiheit für den Willen die innere und wahre, die sittliche Freiheit.

In dieser darum universellen Bildung, weil in ihr der Niedrigste mit dem Höchsten zusammentrifft, begegnen wir erst der wahren Gleichheit Aller, der Gleichheit freier Personen: nur die Freiheit ist Gleichheit.

Man kann, wenn man einen Namen will, über die Humanisten und Realisten die Sittlichen (ein deutsches Wort) stellen, da ihr Endzweck die sittliche Bildung ist. Doch kommt dann freilich gleich der Einwand, dass uns diese wieder für positive Sittlichkeitsgesetze werden ausbilden wollen, und dass das im Grunde schon bisher immer geschehen sei. Weil es aber bisher geschehen ist, so meine ich das auch nicht, und dass ich die Kraft der Opposition geweckt, den Eigenwillen nicht gebrochen, sondern verklärt wissen will, das könnte den Unterschied hinreichend verdeutlichen. Um indess die hier gestellte Forderung selbst noch von den besten Bestrebungen der Realisten, wie eine solche z. B. in dem eben erschienenen Programm Diesterwegs Seite 36 so ausgedrückt wird: „In dem Mangel an Charakterbildung liegt die Schwäche unserer Schulen, wie die Schwäche unserer Erziehung überhaupt. Wir bilden keine Gesinnung.“ — zu unterscheiden, sage ich lieber, wir brauchen fortan eine persönliche Erziehung (nicht Einprägung einer Gesinnung). Will man diejenigen, welche diesem Principe folgen, wieder —isten nennen, so nenne man sie meinetwegen Personalisten.

Daher wird, um noch einmal an Heinsius zu erinnern, der „lebhafte Wunsch der Nation, dass die Schule dem Leben näher gerückt werden möch[illegible],“ nur dann erfüllt, wenn man in der vollen Persönlichkeit, Selbständigkeit und Freiheit das eigentliche Leben findet, da, wer nach diesem Ziele strebt, nichts des Guten, weder aus dem Humanismus noch aus dem Realismus aufgibt, wohl aber beides unendlich höher rückt und veredelt. Auch kann der nationale Stand-

punkt, welchen Heinsius einnimmt, noch nicht als der richtige gepriesen werden, da dies vielmehr erst der persönliche ist. Erst der freie und persönliche Mensch ist ein guter Bürger (Realisten), und selbst bei dem Mangel specieller (gelehrter, künstlerischer u. s. w.) Kultur ein geschmackvoller Beurtheiler (Humanisten).

Soll daher am Schluss mit kurzen Worten ausgedrückt werden, nach welchem Ziele unsere Zeit zu steuern hat, so liesse sich der nothwendige Untergang der willenlosen Wissenschaft und der Aufgang des selbstbewussten Willens, welcher sich im Sonnenglanz der freien Person vollendet, etwa folgendermassen fassen: das Wissen muss sterben, um als Wille wieder aufzuerstehen, und als freie Person sich täglich neu zu schaffen.

Kunst und Religion.

Der zweite Beitrag von Bedeutung, den Stirner für die „Rheinische Zeitung“ über „Kunst und Religion“ schrieb, erschien bald nach dem ersten in dem Beiblatt zu der No. 165 vom 14. Juni 1842. Auch er ist mit „Stirner“ unterzeichnet. Zum ersten Male wieder veröffentlicht wurde er von mir in dem „Magazin für Litteratur“ in Berlin, und zwar in der No. 52 des 63. Jahrgangs vom 29. Dezember 1894.

Hegel behandelt die Kunst vor der Religion; diese Stellung gebührt ihr, sie gebührt ihr sogar unter dem geschichtlichen Gesichtspunkte. Sobald die Ahnung erwacht, dass der Mensch in sich selbst ein Jenseits habe, d. h., dass er im thierischen und natürlichen Zustande sich nicht genüge, sondern ein anderer werden müsse (und für den gegenwärtigen Menschen ist doch wol der andere, der er werden soll, ein Zukünftiger, der erst jenseits seines dermaligen Befindens erwartet werden muss, — ein jenseitiger: so ist ja der Jüngling die Zukunft und das Jenseits des Knaben, in welches er erst hineinwachsen muss, und so ist der sittliche Mensch das Jenseits des blos unschuldigen Kindes): sobald jene Ahnung in dem Menschen erwacht und er darauf hindrängt, sich zu theilen und zu entzweien in das, was er ist, und das, was er werden soll, so strebt er sehnsüchtig nach dem letzteren, nach diesem zweiten und anderen Menschen, und rastet nicht eher, als bis er die Gestalt dieses jenseitigen Menschen vor sich sieht. Lange wogt es in ihm hin und her; er fühlt nur, dass sich eine Lichtgestalt in der Finsterniss seines Innern erheben wolle, aber die sicheren Konturen und die feste Form fehlen ihr noch. Mit dem im Dunkel ungewiss tappenden Volke tappt auch der Genius eine Zeit lang nach dem Bilde ihrer Ahnung suchend umher; was aber keinem gelingt, ihm gelingt es: er gibt der Ahnung Form, er findet die Gestalt,

er erschafft das — Ideal. Was ist der vollkommene Mensch, des Menschen eigenste Bestimmung, von der Alle eine Anschauung zu erhalten sich sehnen, anders, als der ideale Mensch, des Menschen Ideal? Der Künstler hat endlich das rechte Wort, das rechte Bild, die rechte Anschauung für das entdeckt, wonach alle verlangten; er stellt es auf: es ist das Ideal. „Ja, das ist es! Das ist jene Gestalt des Vollkommenen, das ist der Ausdruck für unser Sehnen, die frohe Botschaft (Evangelium), welche unsere längst ausgesendeten Kundschafter, die labungsdurstigen Fragen unseres Geistes, heimbringen!“ So ruft das Volk bei der Schöpfung des Genies und fällt — anbetend nieder.

Ja, anbetend! Der heisse Drang des Menschen, nicht allein zu sein, sondern sich zu verdoppeln, nicht zufrieden zu sein mit sich, dem natürlichen, sondern den zweiten zu suchen, den geistigen Menschen, dieser Drang ist befriedigt durch das Werk des Genius, und die Entzweiung ist vollendet. Jetzt erst atmet der Mensch befriedigt auf; denn die Wirren seines Innern sind gelöst, die beunruhigende Ahnung — hinausgeworfen als Gestalt: Der Mensch steht sich selbst gegenüber. Dieses Gegenüber ist er selbst und ist es nicht: er ist sein Jenseits, auf das alle Gedanken und Gefühle hinfluten, ohne es ganz zu erreichen, und er ist sein Jenseits, eingehüllt und unzertrennlich verwoben mit dem Diesseits seiner Gegenwart. Es ist der Gott seines Innern, aber er ist draussen; darum kann er ihn nicht fassen, nicht begreifen. Verlangend breitet er seine Arme aus, aber das Gegenüber ist nicht zu erreichen; denn wäre es zu erreichen, wo bliebe dann das „Gegenüber“? Wo bliebe die Entzweiung mit all ihren Schmerzen und all ihrer Wonne? Wo bliebe — sprechen wir es aus, wie diese Entzweiung mit einem anderen Worte heisst! — wo bliebe die Religion?

Die Kunst schafft Entzweiung, indem sie den Menschen das Ideal entgegenstellt, der Anblick des Ideales aber, der so lange dauert, bis vom unverwandten gierigen Auge das Ideal wieder eingesogen und verschlungen worden, heisst Religion. Darum, weil sie ein Anblicken ist, bedarf sie eines Gegenstandes oder Objektes, und der Mensch verhält sich als Religiöser zu dem durch die Kunstschöpfung hinausgeworfenen Ideal, zu seinem zweiten, äusserlich gewordenen Ich, als zu einem Objekte. Hier liegen alle Qualen, alle Kämpfe von Jahrtausenden; denn fürchterlich ist es, ausser sich zu sein, und ausser sich ist jeder, der sich selbst zum Objekte hat, ohne dies Objekt ganz mit sich vereinigen und als Objekt, als Gegen- und Widerstand vernichten zu können. Die religiöse Welt lebt in den Freuden und Leiden, die sie von diesem Objekte erfährt, sie lebt in der Entzweiung ihrer selbst, und ihr zeitiges Dasein ist nicht ein vernünftiges, sondern ein verständiges. Die Religion ist eine Verstandes-Sache! So hart, als das Objekt, das kein Frommer ganz für sich gewinnen kann, dem er sich vielmehr unterwerfen muss, so spröde ist auch sein eigener Geist, diesem Objekte gegenüber: er ist Verstand. „Kalter Verstand!?“ — So kennt ihr nichts als jenen „kalten“ Verstand? Wisst nicht, dass nichts so glühend heiss, so heldenmütig ist, als der Verstand? Censeo, Carthaginem esse delendam sprach Catos Verstand und er blieb unverrückt dabei; die Erde bewegt sich um die Sonne, sprach Galileis Verstand, selbst während der schwache Greis knieend die Wahrheit abschwur; und als er aufstand, sagte er wieder: „Und sie bewegt sich doch um die Sonne.“ Keine Gewalt ist gross genug, uns den Gedanken zu verrücken, dass zweimal zwei vier ist, und des Verstandes ewiges Wort bleibt dies: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders!“ Und die Sache eines solchen Verstandes, der nur unerschütterlich ist,

weil sein Objekt ($2 \times 2 = 4$ u. s. w.) sich nicht erschüttern lässt, die Sache eines solchen Verstandes sollte die Religion sein? Ja, sie ist es. Auch sie hat ein unerschütterliches Objekt, dem sie verfallen ist: der Künstler hat es ihr erschaffen, nur der Künstler könnte ihrs wieder nehmen. Denn sie selbst ist ohne Genialität. Es gibt kein religiöses Genie, und niemand wird behaupten, dass man in der Religion Genies, Talente und Talentlose unterscheiden dürfe. Zur Religion hat jeder gleiche Fähigkeit, so gut als zum Verständniss des Dreiecks und des pythagoräischen Lehrsatzes. Man verwechsele nur nicht Religion und Theologie; zu dieser hat freilich nicht jeder die gleiche Befähigung, so wenig als zur höhern Mathematik und Astronomie; diese Dinge erfordern einen seltenen Grad von — Scharfsinn. Nur der Religionsstifter ist genial, er ist aber auch der Schöpfer des Ideals, mit dessen Schöpfung jede weitere Genialität unmöglich wird. Wo der Geist an ein Objekt gebunden ist und alles Maass seiner Bewegung ihm von eben diesem Objekte bestimmt wird (denn wollte der Religiöse durch einen entschiedenen Zweifel am Dasein Gottes über die Unübersteiglichkeit dieses Objektes dennoch hinaussteigen, so würde er damit eben aufhören ein Religiöser zu sein, etwa wie ein Gespenstergläubigər, wenn er am Dasein der Gespenster, dieser Objekte, entschieden zweifelte, kein Gespenstergläubiger mehr wäre. Der Religiöse erbaut sich nur darum „Beweise für das Dasein Gottes“, weil er, festgebannt in dem Kreise des Glaubens an dieses Dasein, innerhalb desselben sich eine freie Bewegung des — Verstandes und Scharfsinns vorbehält), wo, sage ich, der Geist von einem Objekte abhängig ist, das er zu erklären, zu erforschen, zu fühlen, zu lieben u. s. w. sucht, da ist er nicht frei und, weil Freiheit die Bedingung der Genialität, auch nicht genial. Eine geniale Frömmigkeit ist ein eben so grosser Unsinn, als eine geniale Leineweberei.

Die Religion bleibt auch den Schalsten zugänglich, und jeder fantasielose Tropf kann und wird doch immer noch Religion haben, weil ihn die Fantasielosigkeit nicht hindert, in Abhängigkeit zu leben.

„Ist denn nicht aber die Liebe das eigenste Wesen der Religion, sie, die doch ganz eine Sache des Gefühls und nicht des Verstandes ist?“ Wenn sie eine Herzenssache ist, muss sie darum weniger eine Verstandessache sein? Eine Herzenssache ist sie, wenn sie mein ganzes Herz einnimmt; das schliesst nicht aus, dass sie auch meinen ganzen Verstand einnehme, und macht sie überhaupt zu nichts besonders Gutem: denn der Hass und Neid kann auch Herzenssache sein. Die Liebe ist in der That nur eine Verstandssache, wobei sie übrigens in ihrem Titel als Herzenssache unbeschädigt bleibt: eine Sache der Vernunft ist sie nicht, denn im Reiche der Vernunft gibts eben so wenig eine Liebe, als im Himmel, nach Christi bekanntem Worte, gefreit wird. Allerdings lässt sich von einer „unverständigen“ Liebe sprechen. Sie ist entweder so unverständig, dass sie wertlos und nichts weniger als Liebe ist, wie manches Vergaffen in ein hübsches Gesicht oft schon Liebe genannt wird, oder sie erscheint nur zur Zeit noch ohne ausdrücklichen Verstand, kann aber zum Ausdruck desselben kommen. So ist die Kindesliebe zunächst zwar nur an sich verständig ohne bewusste Einsicht, allein nichts desto weniger von vornherein Verstandessache, weil sie nur so weit geht, als der Verstand des Kindes, und mit ihm zugleich entsteht und wächst. So lange das Kind noch keine Zeichen von Verstand gibt, zeigt es auch — wie jeden die Erfahrung gelehrt haben kann — noch keine Liebe. In dem Maasse erst, als es die Objekte — wozu ja auch die Menschen gehören — sondert, schliesst es sich an einen Menschen mehr an, als an den andern, und mit seiner Furcht — oder, wenn man es so nennen will, seinem Respekte — be-

ginnt seine Liebe. Das Kind liebt, weil es von einem Gegenstande oder Objekte, also von einem Menschen, in dessen Machtbereich oder Zauberkreis gezogen wird: es versteht das mütterliche Wesen seiner Mutter wohl von anderem Wesen zu unterscheiden, wenn es sich darüber auch noch nicht verständig auszusprechen weiss. Vor jenem Verständniss liebt kein Kind, und seine hingebendste Liebe ist nichts als — das innigste Verständniss. Wer Kinderliebe sinnig beobachtet hat, dem wird die Erfahrung diesen Satz bestätigen. Aber nicht blos Kindesliebe steigt und sinkt mit dem Verständniss des „Gegenstandes“ (so hört man ja oft, wenn auch ungeschickt, so doch bezeichnend die Geliebten nennen), sondern jede Liebe. Tritt ein Missverständniss ein, so verliert die Liebe während seiner Dauer mehr oder weniger, und man braucht sogar das Wort Missverständniss geradezu für Misshelligkeit, womit eine Störung der Liebe bezeichnet wird. Die Liebe ist unhaltbar und unwiederbringlich verloren, wenn man sich in einem Menschen vollständig getäuscht hat: das Missverständniss ist dann vollkommen und die Liebe erloschen.

Der Liebe ist ein Objekt, ein „Gegenstand“ unentbehrlich. Dieselbe Bewandtniss hat es mit dem Verstande, der eben darum die eigentliche und einzige Geistesthätigkeit des Religiösen ist, weil dieser nur Gedanken über und an ein Objekt hat, nur Betrachtungen und Andacht, nicht freie, objektlose, „vernünftige“ Gedanken, welche letztere er vielmehr für „philosophische Hirngespinnste“ ansieht und verurteilt.

Ist aber dem Verstande ein Objekt nothwendig, so hört seine Wirksamkeit immer da auf, wo er ein Objekt so ausgenossen hat, dass er nichts mehr daran zu thun findet und damit fertig ist. Mit seiner Thätigkeit erlischt sein Antheil an der Sache, weil, soll er sich liebend hingeben und ihr alle Kräfte widmen, sie ihm ein — Mysterium sein muss. Auch hierin er-

gehts ihm, wie der Liebe. Eine Ehe ist nur dann unvergänglicher Liebe versichert, wenn die Gatten sich täglich neu erscheinen, und jeder in dem andern einen unerschöpflichen Born frischen Lebens erkennt, d. h. ein Mysterium, ein Unerforschliches, Unbegreifliches. Finden sie nichts Neues mehr aneinander, so löst sich die Liebe unaufhaltsam in die Langeweile und Gleichgiltigkeit auf. So auch ist der Verstand nur, indem er thätig ist; und wo er seine Kräfte nicht mehr üben kann an einem Mysterium, weil das Dunkel desselben verschwunden ist, da entfernt er sich von dem ganzverstandenen und dadurch schaal gewordenen Gegenstande. Wer von ihm geliebt sein will, der muss sich, wie eine kluge Frau, wohl hüten, ihm alle seine Reize auf einmal zu bieten; jeden Morgen einen neuen, und die Liebe währt Jahrtausende! Ganz eigentlich das Mysterium ist es, was die Verstandessache zur Herzenssache ausbildet: der ganze Mensch ist mit seinem Verstande bei der Sache, das macht sie zur Herzenssache.

Hat nun die Kunst der Menschen das Ideal erschaffen und ihnen damit ein Objekt gegeben, mit welchem der Geist lange Zeiten hindurch ringt und in diesem Ringen mit Objekten die blosse Verstandesthätigkeit geltend macht, so ist die Kunst die Schöpferin der Religion und darf in einem philosophischen Systeme, wie das Hegels es ist, ihren Platz nicht hinter der Religion einnehmen. Nicht bloss die Dichter Homer und Hesiod „haben den Griechen ihre Götter gemacht“, sondern auch andere haben als Künstler Religionen gestiftet, wenngleich man ihnen den Künstler-Namen als zu geringfügig beizulegen verschmäht. Die Kunst ist der Anfang, das *A* der Religion; sie ist aber auch ihr Ende, ihr *Ω*; ja noch mehr, sie ist auch ihre Begleiterin. Ohne die Kunst und den idealschaffenden Künstler entsteht die Religion nicht; durch ihn vergeht sie wieder, indem er sein Werk zu sich

zurücknimmt, und durch ihn erhält sie sich auch, indem er sie stets erfrischt. Wenn die Kunst in ihrer ganzen Energie auftritt, so erschafft sie eine Religion und steht am Anfange derselben: niemals ist die Philosophie Schöpferin einer Religion, denn nie erzeugt sie eine Gestalt, die dem Verstande als Objekt dienen könnte, sie erzeugt überhaupt keine Gestalt, und ihre bildlosen Ideen lassen sich nicht im religiösen Kultus anbetend verehren. Dagegen folgt die Kunst jederzeit dem Triebe, das Eigenste und Beste des Geistes oder vielmehr den Geist selbst in möglichster Fülle als eine ideale Gestalt hervorzutreiben, ihn aus dem Dunkel, das ihn umhüllt, so lange er noch in der Brust des künstlerischen Subjektes schlummert, zu erlösen, und durch Gestaltung ein Objekt aus ihm zu bilden. Diesem Objekte, dem Gotte, steht der Mensch dann gegenüber, und selbst der Künstler fällt vor ihm, der Schöpfung seines Geistes, auf die Kniee. Im Verkehr und Kampfe mit dem Objekte verfolgt die Religion nun einen der Kunst entgegengesetzten Weg, indem sie das Objekt, welches der Künstler dadurch hervorbrachte, dass er die ganze Kraft und Fülle seines Innern zu einer herrlichen Gestaltung koncentrierte und sie, die mit eines jeden eigenstem Bedürfniss und Verlangen harmonierte, der Welt als Objekt vor Augen stellte, wieder in das Innere, wohin sie gehört, zurückzunehmen und wieder subjektiv zu machen sucht. Sie trachtet, das Ideal und den Gott mit dem Menschen, dem Subjekte, zu versöhnen und ihn seiner harten Gegenständlichkeit zu entkleiden. Der Gott soll innerlich werden („Nicht Ich, sondern Christus lebet in mir"), die Entzweiung will sich selbst auflösen und loswerden, der mit dem Ideal entzweite Mensch strebt seinerseits dieses wieder zu gewinnen (Gott und Gottes Gnade zu gewinnen und endlich Gott ganz zu seinem Ich zu machen), und der vom Menschen noch getrennte Gott sucht andrerseits jenen

für das Himmelreich zu gewinnen: sie ergänzen und suchen sich beide. Aber sie finden sich nie und werden nie eins; die Religion selbst verschwände, wenn beide jemals eins würden, da sie nur in ihrer Trennung besteht. Daher hofft der Gläubige auch nichts mehr, als dass er einst zum „Schauen von Angesicht zu Angesicht" kommen werde.

Doch die Kunst begleitet auch die Religion, indem das menschliche Innere, durch den Kampf mit dem Objekte bereichert, bald wieder in einem Genius zu neuer Gestaltung ausbricht und das seitherige Objekt durch frische Bildung verschönert und verklärt. Schwerlich vergeht ein Menschenalter ohne eine solche, der Kunst zu dankende Verklärung. Endlich aber steht die Kunst auch am Ende einer Religion. Heiteren Muthes nimmt sie ihr Gebilde wieder in Anspruch, und, als das ihrige es behauptend, raubt sie ihm die Objektivität, erlöst es aus der Jenseitigkeit, in welche es die Zeit der Religion hindurch verfallen war, und verschönert es nicht mehr bloss, sondern vernichtet es gänzlich. Ihr Geschöpf, die Religion, zurückfordernd, erscheint die Kunst beim Untergange einer Religion, und indem sie tändelnd die ganze Ernsthaftigkeit des alten Glaubens darum, weil er den Ernst des Inhalts, den er an den fröhlichen Dichter zurückgeben musste, eingebüsst hat, als eine lachende Komödie aufstellt, hat sie sich selbst und damit neue Schöpfungskraft wiedergefunden. Denn — erlassen wir ihr den Vorwurf ihrer Grausamkeit nicht! — so grausam als sie in der Komödie vernichtet, so unerbittlich stellt sie wieder her, was sie von neuem zu vernichten gedenkt. Sie schafft ein neues Ideal, ein neues Objekt und eine neue Religion. Die Kunst kommt nicht darüber hinaus, wieder Religion zu machen, und Raphaels Christusbilder verklären den Christus dergestalt, dass er die Basis einer neuen Religion, der Religion des „von allen Menschensatzungen geläuterten" bibli-

schen Christus wird. Von frischem beginnt der Verstand seine unermüdliche Reflektionsthätigkeit, indem er auf und über das neue Objekt so lange reflektirt, bis er es durch immer tieferes Verständniss ganz inne geworden ist: mit der hingebendsten Liebe versenkt er sich in dasselbe und lauscht seinen Offenbarungen und Eingebungen. So heiss er aber, dieser religiöse Verstand, sein Objekt liebt, so glühend hasst er auch alle, die es nicht lieben: Religionshass ist von religiöser Liebe unzertrennlich. Wer nicht an sein Objekt glaubt, der ist ein Ketzer, und der ist wahrlich nicht fromm, der Ketzerei duldet. Wer will es leugnen, dass Philipp II. von Spanien unendlich frömmer war als Joseph II. von Deutschland, und dass Hengstenberg wahrhaft fromm ist, Hegel aber nicht? In dem, Maasse als in unserer Zeit der Hass abgenommen hat ist auch die religiöse Gottesliebe matt geworden und einer humanen Liebe gewichen, die nicht fromm, sondern sittlich ist, weil sie mehr für Menschenwohl, als für Gott „eifert". Der tolerante Friedrich der Grosse kann wahrlich nicht für ein Musterbild der Frömmigkeit gelten wohl aber für ein erhabenes Vorbild der Menschlichkeit, der Humanität.

Wer seinem Gott dient, der muss ihm ganz dienen. Es ist darum z. B. eine verkehrte Zumuthung an den Christen, dass er dem Juden keine Fesseln anlegen soll: auch der Christ mit dem mildesten Herzen kann nicht anders, wenn er nicht gegen seine Religion gleichgiltig sein will oder eben gedankenlos verfährt. Denkt er verständig über die Forderungen seiner Religion nach, so muss er den Juden ausschliessen von christlichen Rechten, oder, was dasselbe ist, von den Rechten der Christen, und das vor allen Dingen im Staate. Denn die Religion ist für jeden, der ihr nicht blos lau anhängt, ein Verhältniss der Entzweiung.

Dies also ist die Stellung der Kunst zur Religion. Jene erschafft das Ideal und gehört an den Anfang;

diese hat am Ideal ein Mysterium, und wird in jedem zu einer um so innigeren Frömmigkeit, je fester er an dem Objekte hängt und von ihm abhängt. Ist aber das Mysterium aufgeklärt, die Gegenständlichkeit und Fremdheit gebrochen und eben damit das Wesen einer bestimmten Religion vernichtet, dann hat die Komödie ihre Aufgabe zu lösen, und durch den anschaulichen Beweis von der Leerheit oder besser Ausgeleertheit des Objektes den Menschen von seiner altgläubigen Anhänglichkeit an das Verödete zu befreien. Diesem ihrem Wesen gemäss greift die Komödie auch in jedem Gebiete das Heiligste heraus und benutzt z. B. die heilige Ehe, weil die von ihr dargestellte Ehe nicht mehr — heilig ist, sondern eine leergewordene Form, an welcher man nicht länger haften soll. Aber selbst die Komödie geht der Religion vorher, wie die gesammte Kunst: sie macht nur Raum für das Neue, dem die Kunst selbst wieder Gestalt zu geben vorhat.

Macht die Kunst das Objekt und lebt die Religion nur in der Ankettung an das Objekt, so unterscheidet sich die Philosophie von beiden sehr deutlich. Ihr steht weder ein Objekt gegenüber, wie der Religion, noch macht sie eines, wie die Kunst: sondern sie legt vielmehr ebensowohl auf alle Objektmacherei, als auf die ganze Objektivität selbst die zermalmende Hand und athmet die Freiheit. Die Vernunft, der Geist der Philosophie, beschäftigt sich nur mit sich selbst, und kümmert sich um kein Objekt. Dem Philosophen ist Gott so gleichgiltig, als ein Stein: er ist der ausgemachteste Atheist. Wenn er sich mit Gott beschäftigt, so ist das keine Verehrung desselben, sondern eine Verwerthung: es sucht dann nur die Vernunft nach dem Funken von Vernunft, der sich in jene Form verborgen hat; denn die Vernunft sucht nur sich selbst, bekümmert sich nur um sich selbst, liebt nur sich selbst, oder liebt sich eigentlich nicht, da sie

an ihr kein Objekt hat, sondern sie selbst ist. Neander hat daher mit richtigem Instinkte dem „Gott der Philosophen“ sein „pereat“ gebracht.

Allein, über die Philosophie haben wir uns nicht vorgenommen, hier weiter zu sprechen: sie liegt jenseits des Themas.

Königsberger Skizzen

von

Karl Rosenkranz.

Mit den beiden vorhergehenden Beiträgen war leider die selbstständige Mitarbeiterschaft Stirners an der „Rheinischen Zeitung“ erschöpft. Noch einmal nur folgt die wichtige Besprechung über Rosenkranz' „Königsberger Skizzen“, die in dem Beiblatt zu No. 207 am 26. Juli 1842 erschien und hier zum ersten Male wiedergedruckt wird. Sie ist gleichfalls mit „Stirner“ signiert.

Schon einige Zeit vorher, in der No. 132 vom 12. Mai, hatte Stirner in einer kleinen Notiz, die ohne Überschrift, aber unter seinem Namen im Feuilleton erschienen war, auf das demnächst erscheinende Buch aufmerksam gemacht, dessen Vorrede ihm vorgelegen hatte.

Eine weitere eingehende Besprechung erfuhr das Rosenkranz'sche Werk im August in zwei weiteren Nummern der „Rheinischen Zeitung“, doch stammte diese nicht aus der Feder Stirners. — Hier folgt zunächst die Vorbesprechung Stirners, dann — durch einen Strich von ihr getrennt — seine Besprechung selbst.

„Wenn früherhin die banale Formel lautete: von dem Rhein bis zur Weichsel, so ist man jetzt in Deutschland so gnädig, zu sagen: vom Rhein bis zum Pregel. Der Königsberger Huldigungslandtag von 1840 und der Danziger Landtag von 1841 erinnerten das übrige Deutschland wieder lebhaft daran, dass jenseits der Weichsel Freiheit und Intelligenz noch keineswegs zu existiren aufgehört haben.“ Dies sind Worte eines nicht bloss in der philosophischen, sondern in der gebildeten Welt hochgeachteten Mannes, entnommen aus der Vorrede zu seinem nächstens erscheinenden Buche: „Königsberger Skizzen von Karl Rosenkranz. Danzig bei Gerhard.“ Nur wenige würden noch vor zwei Jahren an diesem Buche, so weit es wenigstens den Ort und seine Eigenthümlichkeit zum Inhalte hat, ein besonderes Interesse gefasst haben; wie ganz anders jetzt, seit der Königsberger Freimuth und Hochherzigkeit durch ganz Deutschland in allen biederen Herzen wiederklang. An grossen, wie an befreundeten Menschen kümmert uns Alles, selbst das Unbedeutendste, und wer uns Kunde von ihnen bringt, erfreut uns sicherlich und verdient sich unsern vollsten Dank. Ist aber der Bote gar um seiner eigenen Person willen ein so willkommener, wie es Rosenkranz ohne Zweifel Allen ist, die ihn kennen, wer lauschte da nicht mit Lust und Freude seinen harmlosen Worten! Wir kennen erst das Vorwort zu dem, was kommen soll; so mag denn einstweilen Einiges schon aus diesem verrathen werden, damit sich durch zeitigen Zuruf die

neugierigen Hörer zahlreich versammeln. „Ich würde diese Skizzen vielleicht nicht drucken lassen, hätte sich mir das Material dazu nicht ganz ohne Absicht gesammelt. Ich setze den Werth meiner Beobachtungen in ihre Unbefangenheit. Nur die öffentlichen Geheimnisse sind meine Domaine. Ich werfe wohl im Vorübergehen einen Blick in Euere Stuben; ich kenne in den meisten Quartieren der Stadt den gestickten Wandkorb, die Pendule, die Blumenvase, den Nähtisch, das Familienportrait am Fenster; ich kenne die stereotypen Physiognomien an denselben; ich sehe jeden neuen Laden ausbrechen, ein neues Schild befestigen, eine neue Tünche des Hauses vornehmen. — Aber ich thue das Alles ganz harmlos. Ich bezwecke nichts damit, und Ihr habt mich also nicht als einen Verräther zu scheuen, etwa gar wie einen Beamten, der eine Conduitenliste Eueres Betragens zu schreiben verpflichtet wäre."

„Ostpreussen, Westpreussen und Litthauen sind freilich nicht Glieder des deutschen Bundes. Das ist aber kein Grund, sie nicht in dem Princip ihrer Kultur, im Wesen ihrer Entwickelung für germanisch zu halten. Dass Preussen sich sein Stammland unabhängig von dem deutschen Bund erhalten hat, dünkt mich eher eine lobenswürdige Klugheit zu sein und nur darüber wundere ich mich, dass man diese Sonderung so oft zu vergessen und alle Maassnahmen des deutschen Bundes sofort als auch für uns geltende anzusehen scheint. Das Interesse, welches man seither von auswärts an Königsberg zu nehmen angefangen hat, ist daher gross und allgemein. Nur ein geringes Nachdenken muss schon dazu führen, einer Stadt nähere Aufmerksamkeit zu schenken, aus welcher Männer wie Kant, Hamann, Kraus, Hippel, Harder, Schaffner, Werner, Hoffmann u. A. hervorgegangen, aus welcher von Zeit zu Zeit, der übrigen Kulturwelt so nachhaltige Impulse gekommen sind."

Allein „diese Skizzen berühren auch allgemeine Fragen der Zeit. Die eigentlich religiös-kirchlichen Probleme berühre ich als Aufgaben der Wissenschaft in dieser Schrift nirgends. Um so mehr wird man dagegen in politischer Beziehung mich der Kritik unterwerfen." Es führt nun der Herr Verfasser seine „politische Beichte" mit den Worten des Freiherrn August von Haxthausen ein, aus dessen „ländlicher Verfassung Preussens S. 7 ff.", die zum Auszuge zu weitläufig, recht wohl bis zum Erscheinen des Buches selbst verspart werden kann, wo sie in eigenen Worten weit bessere Gelegenheit zu Betrachtungen darbieten dürfte. Genug, dass Deutschland im Voraus erfährt, das Portrait eines seiner besten und edelsten Individuen werde ihm nächstens, von sinniger Künstlerhand entworfen, vorgelegt werden.

Das Buch ist, nachdem schon mannigfach die Erwartungen gespannt waren, nun erschienen. Erfüllt es die Erwartungen? Ich glaube, ja! Man kann diese nach zwei Seiten hin gehegt haben, entweder, was die Hauptsache ist, dass wir ein gelungenes Bild von dem uns in neuester Zeit so liebgewordenen Königsberg erhalten werden, oder dass Rosenkranz auf manche intressante Tagesfrage näher eingehen werde. Was zunächst den ersteren Punkt betrifft, so habe ich mich zwar in reichem Maasse befriedigt gefunden, muss jedoch hinzusetzen, dass ich selbst in Königsberg zu kurze Zeit lebte, und über meinen dortigen Aufenthalt schon zu viele Jahre vergangen sind, als dass ich, namentlich im Einzelnen, dem Verfasser mit einer Kritik folgen könnte. So weit ich das aber vermag, musste ich ihm überall vollkommen beipflichten,

und ich zweifle nicht, dass auch für diejenigen, welche Königsberg nie gesehen haben, eine überraschend deutliche Anschauung aus diesen Skizzen resultiren wird. Aber man muss es ganz lesen und nicht diese oder jene Skizze nur auswählen wollen. Suchte man einen oder den andern besonders schlagenden Effekt, so wäre es leicht, deren viele zur Mittheilung aufzufinden; es scheint mir indess zweckmässig, nur aus der allgemeinen Charakteristik Königsbergs Einiges herauszunehmen, damit bei recht Vielen sich mit dieser Stadt ein bestimmter Gedanke verknüpfe. Rosenkranz sagt: „Mir scheint der Hauptzug Königsbergs in einer durch den nüchternsten Verstand beherrschten Universalität zu liegen. Die Universalität versammelt in ihm fast alle bedeutenden Culturelemente, jedoch wegen der Isolirung der Stadt in einer eigenthümlichen Verkürzung. Es fehlt nicht leicht etwas. Jedes Gewerbe, jede Kunst, jede Wissenschaft, jede Lebensart, jede politische oder kirchliche Richtung haben ihre Vertreter. Aber oft ist auch ein Element eben nur repräsentirt. Es wurzelt nicht tiefer, es ist nur da, um an sich zu erinnern. Es ist mehr als eine Möglichkeit, denn als Wirklichkeit vorhanden. Ein Spötter könnte daher Veranlassung nehmen, Königsberg als die Stadt zu bezeichnen, in welcher alles im Zustande des Beinahe existirt u. s. w.“ — „Nichtsdestoweniger ist es sehr wichtig, dass Königsberg eine solche Allseitigkeit der Culturelemente besitzt. Es beweist dadurch seine Anlage zum Fortschritt. Es schliesst von vornherein nichts von sich aus, sondern kommt auch dem Fremdartigsten mit Empfänglichkeit entgegen. — Aber in seiner Universalität ist es zugleich von unerbittlicher Verständigkeit. Die Deutlichkeit der Begriffe, die Klarheit der Urtheile sind eines der ersten Erfordernisse für den Königsberger u. s. w.“ — „Diese Verständigkeit ist in Verbindung mit jener Universalität der Grund einer

seltenen Gerechtigkeit des Urtheils. Der Verstand allein würde zu dem äussersten Prosarigorismus führen. Alles ihm nicht sogleich Begreifliche würde er von sich abweisen. Aber die Mannigfaltigkeit der Interessen, die sich in Königsberg bewegen, verhindert eine solche Verödung. Wofür der Eine mit seinem Verstande nicht ausreicht, dafür findet sich ein Anderer. Dieser weiss seinen Gegenstand zu rechtfertigen und vor dem Verstande zur Geltung zu bringen. Man kann daher oft beobachten, wie bei gegebener Veranlassung zu urtheilen zunächst zwei entgegengesetzte Parteien da sind, eine verwerfende und eine anerkennende. Die Dialectik ihres Streites fördert aber bald ein Urtheil heraus, worin die Heftigkeit des Tadels durch bessere Einsicht gemildert, die Uebertreibung der Gunst durch Aufdeckung wirklicher Schwächen der Sache herabgestimmt ist. Dies als Resultat gewonnene Urtheil wird dann gewöhnlich in die allgemeine Tradition aufgenommen. Allerdings ist der eben geschilderte Process der, welcher überall in der Welt vorkommt. Aber in Königsberg ist er so zu sagen organisirt. Auch da, wo man es nicht erwarten sollte, wird in Königsberg eine Opposition laut werden.“

So viel über die erste Erwartung, die, wie ich meine, sich nicht getäuscht sehen wird. Sogar eine Karte mit Figuren ist dem Buche hülfreich beigegeben. Auch das zweite Versprechen, „allgemeine Fragen der Zeit zu berühren“, hat der Verfasser gehalten, und über manche durch geistreiche Wendung erhellendes Licht verbreitet. Hierbei kommt nun der Autor nothwendig selbst in Betracht, weil von seinem Standpunkte sein ganzes Urtheil abhängt, und ihn die Welt nicht anders anschaut, als er sie anschaut. Wenn wir Rosenkranz nun immer noch so liebenswürdig wie sonst, so heiter, offen, freimüthig, so anmuthig und zartsinnig finden, so soll es doch auch nicht verschwiegen

werden, dass er dem Zeitgeist, wie er ihn selbst in dem Einen Worte: „Eklekticismus“ auszusprechen glaubt, in seiner eigenen Person darzustellen scheint. An mehreren Orten handelt er von diesem Zusammenlaufen des Einzelnen mit der Strömung des Allgemeinen, und wird gewiss keinen Tadel darin sehen, wenn man ihn ein Kind seiner Zeit, d. h. des Eklekticismus nennt. Allein man kann auch in dem Flusse der Zeit zurückbleiben, und wird dann ein Bewohner des Binnenwassers, ohne je in die Fluthen des Oceanes hinauszuschwimmen. Wo Strom und Meer zusammenkommen, da schaut man in die Weite, betrachtet gelassen und mit Interesse die vorbeiziehenden Seegestalten und — hält sich fein zu Hause. Wohl sehen unsere Tage noch sehr eklektisch aus, doch sind sie es nicht mehr. Ein Bruch ist durch sie hingegangen, wie über Nacht die Eisdecke des Haffs zerreisst, und ohne ihn zu kennen, wird mancher sorglose Wanderer beim dämmernden Morgen hineinstürzen, weil er von dem krachenden Donner der Nacht nichts vernommen hat und wähnt, er müsse von einem Bruche doch etwas wissen, da er noch vor Kurzem dieselbe Strasse ungefährdet hin- und hergezogen sei. Unsere Zeit ist nicht mehr eklektisch und parteilos; aber Tausende sind es noch und wollen es noch bleiben. Schöne Unparteilichkeit, wer deinen idyllischen Frieden genösse! Ich aber mag dich nicht, nicht die Fülle deiner Genüsse, nicht deine wunderselige Allseitigkeit, nicht deinen Frieden, nicht deine Unschuld! So lange das Wesen unserer Zeit eklektisch war, galt Rosenkranz unbestritten als einer ihrer Vordermänner; seitdem aber nur ihr trügerischer Schein eklektisch geblieben ist, müsste er kühner ausschreiten, als er es thut, um nicht zu einem Nachzügler zu werden.

Die vorliegenden beiden Bände geben reichlichen Stoff, auf diese Gefahr des Zurückbleibens hinzuweisen. Der Leser, welcher in seiner eigenen Brust es fühlt,

dass der Eklekticismus vorüber ist, wird von selbst darauf stossen; ich meinerseits will gerade eine sehr unscheinbare Stelle hervorheben, damit gutmüthigen Beurtheilern eine liebevolle Entschuldigung offen bleibe.

I. 286. „Wenn ich im Bilde den Juden sehe, wie er dem Landpfleger ruft: Kreuzige, kreuzige ihn! Sein Blut über uns und unsere Kinder! und trete aus der Kirche oder von dem Steinbilde der Station zurück, um auf der Strasse dieselbe Physiognomie zu treffen, so gehört eben schon eine festere Christlichkeit dazu, mich zu erinnern, dass Christus den Juden vergeben hat, vergeben musste, weil sie nicht wussten, was sie thaten. Der Pöbel vermeint wohl, sich darin christlich zu zeigen, wenn er es noch jetzt dem Juden nicht vergisst, was er einst gethan.“

So muss man also ein Christ sein, und zwar ein „festerer Christ“, um die Juden nicht zu hassen? Es ist zwar richtig, dass die christliche Religion die Feindesliebe als einen ethischen Satz in sich aufgenommen und dadurch vor anderen Religionen etwas voraus hat; allein dieser Vorzug vor anderen Religionen kann nicht für einen Vorzug vor der Humanität angesehen werden und dazu dienen, die Feindesliebe dem Christentum als etwas Eigenes zuzusprechen. Sie ist durchaus etwas Menschliches, und man braucht nicht nur kein „festerer Christ“, sondern überhaupt kein Christ zu sein, um seine Feinde zu lieben. David liebte Saul, Sokrates sein Volk, das ihn vergiftete, wie das jüdische Christum kreuzigte, und Seume's wilder Canadier einen — Christen. Und nun gar einem unzurechnungsfähigen Feinde, wofür Christus selbst die Juden ansah („Vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun!“) und seinen späten Enkeln nichts nachzutragen, dazu soll eine „festere Christlichkeit“ gehören? So entrückt man das einfach Menschliche von seinem Boden, um es in den christlichen Himmel zu verpflanzen, und so kommt

man consequenter Weise zu einem christlichen Staate und wohl auch zu einer christlichen Philosophie. Im Gegentheil, eben die „Christlichkeit des Pöbels“ ist es, die ihn zum Judenhasse treibt. Wenn ein Christ in das Gesicht eines Neugriechen blickt, so wird es ihm nicht einfallen, denselben als den Nachkommen derer, die Sokrates vergifteten, zu hassen; bei einem Juden aber erinnert er sich des Mordes Christi. Weil er ein Christ ist, darum ist sein erstes Gefühl gegen den Juden Hass. Lässt er dann aber die Menschlichkeit in sich zu Worte kommen und empfindet er die Inhumanität des Hasses, so kann er sich dabei freilich wieder auf das Christenthum berufen, aber nur darum, weil dasselbe aus der Humanität die Feindesliebe in sich aufgenommen und gleichsam entlehnt hat. Daher wird es wohl so sein, dass man, um der Versuchung, die Juden für die Missethat ihrer Ahnen zu hassen, nicht zu unterliegen, ein „festerer Christ“ sein, d. h. sich des aus der Humanität in die Religion hinübergegangenen christlichen Gesetzes von der Feindesliebe erinnern muss; dass man hingegen, um eine solche Versuchung sich gar nicht einmal anwandeln zu lassen, nichts als ein wahrer Mensch zu sein braucht. Auch die „festeren Christen“ sind dieser Versuchung erlegen, wie das Mittelalter beweist, und erliegen ihr noch, wie der „christliche Staat“ zeigt; ein freier Mensch, von edlem Selbstgefühl durchdrungen, erwürgt diese Schlange durch die Macht der Humanität schon in der Wiege. Und so ist es in unzähligen anderen Fällen, dass das Christenthum uns in Versuchung führt und uns dann nur durch einen von der Humanität erborgten und zu einem religiösen Gesetze ausgeprägten Satz errettet.

Ich wählte diese an sich wenig bedeutende Stelle auch darum, weil man den Löwen an der Klaue erkennt, und weil sie eine hinreichende Andeutung enthält, dass Rosenkranz nicht rein und ungetrübt von

der Höhe der Humanität aus die Welt betrachtet, wenn er auch im gewöhnlichen Sinne des Wortes gewiss einer der humansten und liberalsten Menschen ist. Die Humanität leitet ihn wohl, wie unzählige Andere, auf allen seinen Wegen, allein sie ist nicht in ihm persönlich geworden, nicht die Idee, die sich zur Welt seines Selbstes ausbaute, sie ist nicht sein alleiniges Selbstbewusstsein, sein volles Ich, und hat darum keine andere Energie, als die, dass sie ihn beherrscht. Der Beherrschte kann es aber nicht lassen, dass er nicht zuweilen seine eigenen Capricen hinter dem Rücken des Herrn hätte: der Herr ist doch immer nicht Er selbst, und der Diener der Humanität bleibt — für sich ein Christ. Im Leben bestimmt seinen Willen der Herr, die Humanität, in seinem Kämmerlein bestimmt er sich selbst und ist — Christ. An Versuchen wird er es überdem nicht fehlen lassen, den Herrn zu seinem Glauben zu bekehren. — Mit seinem guten Glauben, dass Alles zur Verherrlichung des Christentums dienen müsse, erinnerte mich Rosenkranz lebhaft an die Leichtgläubigkeit Marheineke's, der „kein Bedenken trägt, zu behaupten, dass wenn man den Kern des Buches von Bruno Bauer (die Synoptiker) in's Auge fasst, dasselbe auf die Verherrlichung des Christentums abzweckt,“ wie er in mir — da ich einmal beim Tadeln bin, so sei auch das noch hinzugesetzt — durch die Spielerei seiner Symbolik (z. B. in dem Artikel „Kant's Haus“) die Erinnerung an Göschel wieder weckte.

Aber bei allem dem, wie viel Herrliches bietet das Buch! Man lasse sich durch mein Bekritteln den grossen Genuss nicht stören, der in seiner Lectüre liegt, sondern nehme es nur als eine Zuthat von bittern Mandeln, die Alles um so schmackhafter macht. Es ist nun einmal so des Kritikers Sache: er denkt seine Pflicht nicht zu thun, wenn er nicht ein wenig auf den Autor loszieht und Ausstellungen macht. Dafür

sollen auch für den freundlichen Leser noch ein paar Citate aus dem Buche hier nachfolgen, weil sie in einer Zeitung willkommen sein werden.

I. 288: „Interessant ist es, zu sehen, in welche Bedrängniss die christlichen Feudalherren unter uns ihrerseits mit dem Judenthum kommen. Da sie an die Bibel alten Testaments nicht weniger eifrig, als an die neuen Testaments glauben, so müssen sie das jüdische Volk sehr hoch halten. Sie citiren auch, wenn sie irgend einmal eine Glaubenswahrheit beweisen wollen, ohne alle Kritik die Psalmen und Paulinischen Briefe, Genesis und Apostelgeschichte durcheinander. Es ist ihnen Alles Wort Gottes, Alles Offenbarung, Alles inspirirt; auf den Zusammenhang kommt es nicht an. Sie reden daher auch stets von dem Volk Gottes, aus dessen königlichem Stamme Jesus hervorgegangen, welche fürstliche Verwandtschaft sich beiläufig doch diejenigen merken sollten, die in Christus immer eine absolut demokratische Natur zu erblicken unhistorisch genug sind. Sie gestehen sich, dass, wenn sie so einen schönen Judenkopf mit hoher Stirn, sinnenden Augen, edler Nase, feinen und doch kraftvollen Lippen und dunklem Bart vor sich haben, Jesus wohl ganz ähnlich ausgesehen haben könne. Aber dennoch wollen sie nichts vom Juden wissen. Als Hausirer ist er ihnen zu schmutzig, zu gewinnsüchtig, in seinen Manieren zu lächerlich. Als wohlhabender Handelsmann, der die Messen bereist, der sein Lager hat, ist er ihnen zwar leidlich, aber doch nur nothgedrungen, beim Kauf und Verkauf, oder im Postwagen. Er riecht noch zu stark nach Knoblauch und hängt gar zu sehr an seinem alten Testament. Als Banquier, der in modernster Toilette dort mit den herrlichsten Vollblutpferden zur Börse eilt, dessen Haus ein Muster von Eleganz ist, der täglich „bei sich empfängt“ und so trefflichen Champagner hält, dessen Bücherschränke Schiller und Goethe, Byron und Scott, Victor Hugo

und Balzac in englischen Einbänden dir entgegenstrahlen, dessen Tochter zur Begleitung des wiener Flügels die neuesten Opernarien aus Meyerbeer's Hugenotten singt, als Banquier, der den Erlöserorden von einem christlichen Monarchen geschenkt bekommen hat, der eine Art von Diplomat, eine politische Macht ist; als Banquier ärgert der Jude den Aristokraten durch seinen Reichthum, durch seinen Luxus, seine Bildung und seinen Einfluss. Und so ist auch dieser ihm nicht recht. Als aufgeklärter wissenschaftlicher Arzt kann er den Juden vielleicht nicht entbehren, allein er hasst an ihm die Aufklärung, er beschuldigt ihn, zu sehr sich entnationalisirt zu haben. Als Schriftsteller aber, wie Riesser, ist er ihm vollends ein Greuel. Für den Juden, der Journalartikel schreibt oder gar ein Journal redigirt, hat er nur noch Schimpfwörter. „Judenjunge“ ist hier sein technischer Ausdruck.“

I. 320. „Zwischen Preussen (der Provinz) und Schwaben besteht ein tiefer Zusammenhang. In der Diagonale deutschen Lebens von Südwest nach Nordost bilden sich die Pole, die mit einander in geheimer Wechselwirkung stehen, wie dies die Literaturgeschichte nachweisen kann. Wie nun Kant einst die Tübinger Theologen, Storr, Flatt, gegen sich in die Schranken rief, bis in Strauss doch der Rationalismus über den Supernaturalismus siegte, so schlägt nun Strauss gerade hier wieder mächtiger ein, wie irgendwo. Mit Erstaunen habe ich im Kreise meiner beschränkten Erfahrung wahrgenommen, dass preussische Gutsbesitzer einen ganzen Winter consequent Seite für Seite durchgelesen, durchgesprochen haben, ja nachher für ihre abweichenden Ansichten mit einander in Briefwechsel getreten sind*). Die Geistlichen sind bei uns,

*) Es mag hierbei bemerkt werden, dass viele Gutsbesitzer der dortigen Gegend sich gleich nach der Kunde von dem Verein der „Freien“ bereit erklärten, demselben sich zuzugesellen.

wie ich nicht anders glauben kann, aus dem wohlmeinendsten Interesse heraus oft terroristisch gegen die Strauss'schen Lehren aufgetreten. Hier und da, eine Zeitlang, wird dies wirken, aber nicht auf die Länge, denn die Freiheit der Forschung ist vom Protestantismus unzertrennlich. Wollten sich die Straussianer, was übrigens anzunehmen gar keine Thatsachen vorliegen, als Confessionen constituiren, so würde keine Macht der Erde sie daran hindern können. An Fanatismus, also auch an Freudigkeit, zu leiden, sich zu opfern, würde es ihnen so wenig fehlen, wie jemals einer bedrängten Sekte. Die Hengstenbergische Kirchenzeitung hat diesen Punkt oft in der Weise hervorgehoben, als zweifelte sie bei den Straussianern an dem Muth, irdischen Besitz, irdische Ehre für die Ueberzeugung in die Schanze zu schlagen. Sie irrt. Für viel untergeordnetere Dinge sind die Menschen standhaft in den Tod gegangen, immer aber löwenkühn, wenn es sich darum gehandelt hat, durch ihr Blut einem neuen Glauben Bahn zu brechen. Die Märtyrerpalme ist die süsseste. Wie noch jüngst erst die Prediger der Altlutheraner, von den Ihrigen getrennt, nur immer höheren Muth gewonnen, so würde es auch bei den Straussianern sein."

II. 65. „Dem ungestümen Drange, uns der französischen Bühne der Gegenwart sogleich zu bemächtigen, muss etwas Tieferes zu Grunde liegen. Es muss eine Sympathie der Nationen sein, welche diesen Zauber bewirkt und diese Sympathie muss wiederum durch den Gegensatz bewirkt werden, den die Franzosen und Deutschen zu einander machen, den sie aber auch zu versöhnen trachten. Die Zeit des Hasses ist für beide Völker vorüber. Sie sagen es sich zwar oft noch sehr nachdrücklich, dass sie höchst unabhängig von einander seien und sich, ihre Selbstständigkeit zu wahren, einander sogleich mit allen Mordinstrumenten der modernsten Kriegsführung todtschlagen würden. Herr Becker hat diesen Trotz

der Nationalität den Franzosen, und Herr Alfred de Musset den Deutschen erst neuerlichst zugesungen. Allein viel mehr als auf den Krieg sind sie auf den Frieden mit einander gestellt und wir haben das merkwürdige Schauspiel erlebt, dass eine Armee von 600,000 Mann, die vor Schlachtenruhm zu brennen schien, nach einigen Monaten wieder in die friedlichste Stimmung zurückging, dass Rüstungen, die allem menschlichen Urtheil nach in einem kriegerischen Ausbruch endigen mussten, ruhig wieder zurückgenommen werden konnten. Der Deutsche hat an dem Franzosen Alles, was ihm fehlt, äusserliche Glätte, gesellige Vielseitigkeit, persönliche Unbefangenheit gepaart mit grossem persönlichen Selbstgefühl, Nationalbewusstsein, Öffentlichkeit des Lebens, Raschheit der That. Umgekehrt hat der Franzose an dem Deutschen die Innigkeit des Gefühls, die Nachhaltigkeit der Bildung, die Humanität des Bewusstseins, die Universalität des Lebens und Strebens, die Reife der Handlung. Aber eben weil nun der Deutsche der universellere ist, weil ihn kein Nationaldünkel hemmt, so ist er der geschäftigere, sich das französische Element anzueignen."

II. 100. „Der Germane ist von den ältesten Zeiten her dem Trunke leidenschaftlich ergeben. Deutschland ist das Land, in welchem Wein, Bier und Branntwein herrschen. Der Deutsche trinkt Alles. Und diese Sucht hat er durch die Kolonieen weiter verpflanzt. Aber bei ihm geht die Neigung zum Trunk aus einem ganz anderen Grunde hervor, als bei Völkern, denen die Vegetation des Bewusstseins, die halbe Bewusstlosigkeit noch die grösste Wonne gewährt. Bei ihm ist es der Übermuth des Selbstgefühls, der sich mit dem Trunk gleichsam als mit einem Feinde einlässt, der ihm nichts soll ansehen können. Er ist die bis zum Frevel kühne Freiheit des Selbstbewusstseins, die ein schauerliches Gelüsten empfindet, mit der Natur

sich einzulassen, zu sehen, wie weit sie es wohl zwingen könne."

„Der Germane hat, so zu sagen, einen Überschuss von Kraft in sich, dem er abermals durch ein Unmaass begegnet. Der Romane, wie der Araber, weiss nichts von diesem seltsamen Drange. Er ist ohne Kampf gegen eine Versuchung mässig, weil es ihm nothwendig ist, mit sich und der Welt im Gleichgewicht zu leben. Der Germane aber hat um so mehr einen Trieb nach einem Zustande in sich, der ihn ihm selbst zu entreissen vermag, je mehr er seiner selbst im Innersten gewiss und daher auch von vornherein mit der Welt zu spielen geneigt ist. Nicht der momentane Selbstmord, auf den der Finne und Slave im Trunk ausgeht, nicht der sinnliche Kitzel als solcher, sondern die Macht des Geistes ist es, die den Germanen reizt, Glas auf Glas zu leeren. Es liegt eine Verachtung der Natur als Kraft in seinem maasslosen Trinken. Das Trinken, nur um sich zu berauschen, nur um bewusstlos ausschnarchen zu können, um die Seligkeit des Nichtseins zu geniessen, würde ihm gar keinen Genuss gewähren, aber als eine Macht, gegen die er sich frei erhält, indem er sie unmittelbar in sich aufnimmt, sie mit seinem Blut sich vermählen lässt, hat das Trinken für ihn einen grauenhaften Reiz. Es liegt in ihm dieselbe Keckheit, mit welcher der Seekönig Regnar Lodbroki, als im Thurme die Schlangen ihn zernagten, seine Thaten mit dem Refrain sang: „lachend werde ich sterben." Ohne diese dämonische Tiefe der Versuchung würde es kaum zu erklären sein, mit welcher Lust der Germane trinkt. Viel trinken zu können ist bei ihm eine Art Ehrensache geworden."

Ich erlaube mir hierzu eine Note beizufügen, die ich vor Jahren zu Tacitus Germania 24 machte, und die ich ohne weitere Verbesserung als Parallele geben will: Die Spielsucht der Germanen liess sie selbst

Freiheit und Leben opfern. Es ist dies die stärkste Abstraction, zu der es der Mensch, der das ihm Eigene opfert, zu bringen vermag. Das Substantielle, was bei diesem Aufgeben der höchsten persönlichen Güter zurückbleibt, ist die Treue im Vertrage, das verpflichtete Wort. Hierin erscheint der Germane, nach der äussersten Abstreifung alles Zufälligen, wozu selbst Alles, was an der Freiheit Verlierbares ist, gehört, rein in seinem Wesen. Nur das reine, unzerstörbare Selbst, hier in der Gestalt der Treue oder des Worthaltens, bleibt übrig, nachdem Weib und Kind, die Freiheit, ja selbst das Leben in die Schanze geschlagen worden. Der Germane stellt sich selbst, seine Unverbrüchlichkeit, muthwillig auf die Probe, um damit in jeder Probe zu bestehen. Diese Leidenschaft, Alles auf's Spiel zu setzen, Gewinn- und Verlierbares ganz zu gewinnen oder ganz zu verlieren, war äusserst heftig, war Spielsucht, Sucht, dasjenige, was sonst als ein höchst Positives galt, auch in seiner höchsten Negativität darzustellen. In der Kampfs- und Kriegslust setzten sie dieselben Güter auf's Spiel und das oft aus keinem andern Grunde, als der abenteuerlichen Begierde, sie daran zu wagen.

Was an Vorstehendem undeutlich ist, das erklärt sich hinlänglich aus Rosenkranz' lichtvollerer Darstellung.

Einiges Vorläufige vom Liebesstaat.

Nachdem Ludwig Buhl's Unternehmen, das dieser unter dem Titel „Berliner Monatsschrift“ im Juli 1843 in Berlin geplant hatte, für Preussen, wie er vorausgesehen, an der Censur gescheitert war, gab er das „erste und einzige“ Heft desselben in Mannheim 1845 im Selbstverlage heraus. Der kleine, über zwanzig Bogen starke Band — heute sehr selten — enthält zwei Aufsätze Stirners; der erste: „Einiges Vorläufige vom Liebesstaat“ eröffnet ihn nach einem „Offenen Bekenntniss“, den Urtheilen des Ober-Censurgerichts und dem ursprünglichen „Prospectus“ Buhl's auf den Seiten 34—49. Er ist unterzeichnet: „Stirner“.

Allbekannt ist das sogenannte Sendschreiben des Freiherrn von Stein. Man hat daraus die Meinung gefasst, dass die später eintretende Reactionsperiode sich den im Sendschreiben ausgesprochenen Grundsätzen entfremdet und einer anderen Sinnesart zugewendet habe, so dass der Liberalismus vom Jahre 1808 nach kurzer Dauer in einen bis auf unsere Tage hinausgezogenen Schlaf gesunken sei. An dem angeblichen Verkennen jener Principien lässt sich jedoch zweifeln, und es müsste auch schon äusserlich sehr auffallend erscheinen, dass dieselben kraftvollen Menschen, welche wenige Jahre zuvor unter den stürmischesten Umständen eine freisinnige Ansicht aufstellten, kurz darauf so ohne weiteres von ihr abgefallen sein sollten, um einen entgegengesetzten Weg einzuschlagen. Hat man es doch endlich erkannt, dass die langgehegte Meinung, die französische Revolution sei durch das Umschlagen der Napoleonischen Kaiserherrschaft sich selbst untreu geworden, auf einem Urtheil*) und oberflächlichen Urtheil beruhe; warum sollte nun nicht zwischen dem Stein'schen Liberalismus und der spätern, sogenannten Reaction ein ähnlicher Zusammenhang stattfinden? Sehen wir das Sendschreiben daraufhin etwas näher an.

Zwei Zielpunkte hat, wie sogleich in die Augen springt, Stein mit der französischen Revolution gemein,

*) Muss offenbar „Irrtum“ heissen. Anmerkung des Herausgebers.

nämlich die Gleichheit und Freiheit, und es kommt nur darauf an, wie er die eine und andere bestimmt.

Was zunächst die Gleichheit betrifft, so erkannte er, dass die Übermacht der um ihres Standes willen Bevorzugten, der Privilegirten, gebrochen werden, und an die Stelle der Vielherrschaft eine vollständige Centralisation treten müsse. Daher sollte diejenige „Erbunterthänigkeit", welche über die Unterthanen des einen Herrn, des Königs, noch viele kleinere Herren herrschen liess, ein Ende nehmen; nur die Eine Erbunterthänigkeit Aller sollte bleiben und gerade durch die Entsetzung der vielen Herren gestärkt werden. Gleicher Weise sollte die „Polizeigewalt" Einzelner verschwinden, damit Eine Polizei über alle Unterthanen wache. Die „Patrimonialgerichtsbarkeit", wenigen durch alte Gerechtsame Bevorzugten gehörig, sollte durch Eine monarchische Justiz abgelöst werden, und die Richter allein „von der höchsten Gewalt abhängen". Durch diese Centralisation wird das Interesse Aller auf Einen Punkt hingezogen, auf den König: man ist fortan nur ihm unterthan, ohne sonstige Erbunterthänigkeit gegen andere Unterthanen des Königs; man steht nur unter Seiner Polizeigewalt; man empfängt nur von fürstlicher Justiz den Rechtsspruch; man hängt nicht mehr vom Willen der „höher Geborenen" ab, sondern allein von dem der „höher Gestellten" d. h. derer, welche der König um seinen Willen zu vollziehen, an Seiner Statt eingesetzt und über diejenigen stellt, für welche sie in Seinem Namen zu sorgen haben, der — Beamten. — Die Lehre von der Gleichheit, wie sie in dem Sendschreiben vorliegt, kommt also darauf hinaus, Alle auf das gleiche Niveau der Unterthänigkeit zu bringen. Kein Unterthan des Königs sei in Zukunft zugleich der Unterthan eines Unterthanen; die Standesdifferenzen der Abhängigkeit seien ausgeglichen, und Eine Abhängigkeit die allgemeine.

Diesen Grundsatz der Gleicheit kann man unmöglich mit dem der französischen Revolution verwechseln. Die letztere verlangte eine Gleichheit der Bürger, die des Sendschreibens eine Gleichheit der Unterthanen, eine gleiche Unterthänigkeit. Einen geeigneten Ausdruck findet jener Unterschied auch darin, dass die im Sendschreiben verlangte „Nationalrepräsentation" die „Wünsche" der nivellirten Unterthanen vor den Thron bringen soll, während in Frankreich die Bürger mittelst ihrer Repräsentanten einen „Willen", freilich nur einen Bürgerwillen, keinen freien, haben. Der „Unterthan" darf mit Recht nur „wünschen".

Zweitens will aber das Sendschreiben nicht bloss die Gleichheit, es will auch die Freiheit Aller. Daher der Aufruf: „Sorget, dass Jeder," (mit diesem Worte wird die Geichheit der Unterthanen ausgedrückt) „seine Kräfte frei in moralischer Richtung entwickeln könne." In moralischer Richtung? Was soll das heissen? Als Gegensatz kann die physische Richtung nicht gedacht werden, da das Sendschreiben ein „physisch und moralisch kräftigeres Geschlecht erzielen will". Auch die intellectuelle Richtung wollte man wohl schwerlich von der moralischen ausschliessen, da man die Wissenschaft ja möglichst begünstigte. Am einfachsten bleibt als Gegensatz der moralischen die unmoralische Richtung übrig. Unmoralisch ist aber ein Unterthan, wenn er aus dem Kreise seiner Unterthanen-Eigenschaften hinausgeht. Ein Unterthan, der im Staatsleben, in der Politik sich einen „Willen" anmaasste, statt des „Wunsches", der wäre offenbar unmoralisch; denn in der Unterthänigkeit besteht allein der moralische Werth des Unterthanen: im Gehorsam, nicht in der Selbstbestimmung. So scheint also die „moralische Richtung" sich für unvereinbar mit der „spontanen Richtung", der Richtung auf den freien Willen, auf Selbstständigkeit und Souveränetät des

Willens zu erklären, und da das Wort „moralisch“ auf die Verpflichtung hindeutet, so wird man wohl eine Erweckung des Pflichtgefühls gewollt und dies unter „freier Kraftentwicklung“ verstanden haben. Ihr seid frei, wenn ihr eure Pflicht thut! ist der Sinn der moralischen Richtung. Worin besteht aber die Pflicht? Das Sendschreiben drückt sie klar und bestimmt mit den zur Devise gewordenen Worten aus: „In der Liebe zu Gott, König und Vaterland!“ Frei in moralischer Richtung entwickelt sich, wer sich zu dieser Liebe entwickelt; der Erziehung war dadurch ihr bestimmtes Ziel gesteckt, sie war von Stund' an eine moralische oder loyale, eine Erziehung des Pflichtgefühls, wohin natürlich auch die religiöse Erziehung gerechnet werden muss, weil auch sie die Pflicht gegen Gott einprägend, nichts anderes als eine moralische Erziehung ist. Und allerdings ist man moralisch frei, sobald man seine Pflicht erfüllt; das Gewissen, diese Gewalt der Moralität über die Immoralität, die Gebieterin des moralischen Menschen, sagt dem pflichtgetreuen Menschen, dass er recht gehandelt habe: „mein Gewissen sagt mirs!“ Darüber freilich, ob die befolgte Pflicht wirklich — Pflicht sei, sagt das Gewissen nichts; es spricht nur, wenn das, was für Pflicht gilt, verletzt wird. Daher empfiehlt das Sendschreiben, das Gewissen zu wecken, die Pflicht „gegen Gott, König und Vaterland“ einzuschärfen, den religiösen Sinn des Volkes zu beleben und die Erziehung und den Unterricht der Jugend zu pflegen.“ — Dies ist die Freiheit, mit welcher nach dem Sendschreiben das Volk beglückt werden soll: die Freiheit in der Pflichterfüllung, die moralische Freiheit.

Wie oben die Gleichheit des Sendschreibens von jener, welche die französische Revolution verkündigte, sich wesentlich unterschied, so hier die Freiheit. Frei ist der souveraine Bürger des souverainen Volkes —

so lehrte die Revolution; frei ist, wer Gott, König und Vaterland liebt — so lehrt das Sendschreiben: dort ist der souveraine Bürger frei, hier der liebevolle Unterthan, dort bürgerliche Freiheit, hier moralische.

Und dies Prinzip der Gleichheit und Freiheit als — Unterthanengleichheit und moralische Freiheit war nicht etwa nur der Sinn jenes Sendschreibens und seiner Verfasser, sondern es war das herrschende Gefühl des gesammten Volkes, war das neue begeisternde Princip selbst, mit welchem es gegen die Napoleonische Uebermacht anstürmte: es war die revolutionäre Freiheit und Gleichheit, umgewandelt zur christlichen Freiheit und Gleichheit. Es war mit einem Wort das Prinzip des deutschen und insbesondere des preussischen Volkes von seiner Erhebung gegen die Fremdherrschaft an, durch die sogenannte Reactions- oder Restaurationsperiode hindurch bis — nun bis es ein Ende hat. Deshalb muss man die Meinung, als hätte ein politischer Freiheitsdrang, dem revolutionären ähnlich, das Volk zum Siege über Napoleon geführt, als irrig verwerfen. Wäre sein Prinzip das politische gewesen, es würde dasselbe nicht aufgegeben oder in seine Verkümmerung gewilligt haben. Man thut der Regierung Unrecht, wenn man glaubt, sie habe dem Volke etwas entzogen, wonach dieses mit Bewusstsein trachtete. Abgesehen von der Unmöglichkeit solcher Entziehung, so waren Regierung und Volk wirklich einhellig in der Abwehr der politischen Freiheit, dieser „Ausgeburt der Revolution“. Das eben erwarb ja Friedrich Wilhelm III. so viel Hingebung und Liebe, dass er gleichsam die vollendete Personification jener moralischen Freiheit darstellte, dass er durch und durch ein Mann der Pflicht, ein gewissenhafter Mensch war: „der Gerechte!“

Den Mittelpunkt der moralischen Freiheit bildet, wie wir sehen, die Pflicht der — Liebe. Wie ohne

Widerspruch zugegeben zu werden pflegt, ist das Christenthum seinem innersten Wesen nach die Religion der Liebe. Darum wird denn auch die moralische Freiheit, die sich in dem Einen Gebote der Liebe concentrirt, die reinste und bewussteste Erfüllung des Christenthums sein. Wer nichts als Liebe ist, der hat das Höchste erreicht, der ist wahrhaft frei! — so lautet das Evangelium der moralischen Freiheit. Als diese Überzeugung in den Herzen erwachte, und sie mit der Seligkeit einer triumphirenden Wahrheit erfüllte, da musste die Kraft des Despoten zu klein sein gegen die Gewalt eines solchen Gefühls, und das Christenthum in seiner verklärtesten Gestalt, als Liebe, die Völker entzündend, rückte mit Siegesgewissheit heran gegen den Geist der Revolution. Dieser hatte das Christenthum von der Erde vertilgen wollen, aber es raffte sich auf mit der ganzen Kraft seiner Natur, es trat als — Liebe gegen ihn in die Schranken, und es siegte, siegte über einen Geist, der zwar viel an ihm zu erdrücken vermocht hatte, aber das Eine nicht erdrücken konnte, — die Liebe. Denn wie viel des Christlichen auch gefallen war unter den Streichen der Revolution, die Liebe — sein innerstes Wesen, — war in dem Busen der revolutionären Freiheit stecken geblieben. Sie hegte die Feindin in sich selbst, darum musste sie vor der Feindin, als diese von Aussen heranzog, erliegen.

Doch lernen wir ein wenig diese Feindin der revolutionären Freiheit, die Liebe selber, kennen! Man pflegt der Liebe die Selbstsucht gegenüber zu stellen, weil es die Natur der Letzteren mit sich bringt, dass, wer ihr folgt, ohne Rücksicht auf den Andern, oder unbarmherzig verfährt. Setzen wir nun den Werth des Menschen in die Selbstbestimmung d. h. darin, dass nicht eine Sache oder eine andere Person ihn bestimmen, sondern er selbst der Schöpfer seiner selbst, mithin Schöpfer und Geschöpf in Einem sei,

so wird der Selbstsüchtige wahrscheinlich am weitesten hinter diesem Ziele zurückbleiben. Sein Grundsatz lautet so: die Dinge und die Menschen sind für mich da! Vermöchte er hinzuzusetzen: ich bin auch für sie da, — so wäre er eben der Selbstsüchtige nicht mehr. Er geht nur darauf aus, den Gegenstand seiner Begierde zu haschen, läuft z. B. in der Brunst einem Mädchen nach, um dies allerliebste „Ding“ (denn für mehr als ein Ding gilt es ihm nicht) zu — verführen u. s. w. Um dieses Mädchens willen ein anderer Mensch zu werden, selbst etwas aus sich zu machen, um sie dadurch zu verdienen: das fällt ihm nicht ein, wie er ist, so ist er. Das eben macht ihn so verächtlich, dass keine Selbstgestaltung und Selbstbestimmung an ihm zu entdecken ist.

Ganz anders der Liebende. Die Selbstsucht ändert den Menschen nicht, die Liebe macht einen andern Menschen aus ihm. „Seit er liebt, ist er ein ganz anderer Mensch geworden“ pflegt man zu sagen. Aber er macht als Liebender auch wirklich selbst etwas aus sich, indem er Alles an sich tilgt, was dem Geliebten widerspricht; willig und hingebend lässt er sich bestimmen, und durch die Passion der Liebe umgewandelt, richtet er sich nach dem Andern. Sind in der Selbstsucht die Gegenstände nur für mich da, so bin ich in der Liebe auch für sie: wir sind für einander.

Überlassen wir jedoch die Selbstsucht ihrem Schicksal und vergleichen wir lieber die Liebe mit der Selbstbestimmung oder Freiheit. In der Liebe bestimmt sich der Mensch, giebt sich ein gewisses Gepräge, wird zum Schöpfer seiner selbst. Allein er thut das Alles um eines Andern, nicht um seinetwillen. Die Selbstbestimmung ist noch abhängig von dem Andern: sie ist zugleich Bestimmung durch den Andern, ist — Passion: der Liebende lässt sich bestimmen, bestimmen durch den Geliebten.

Der freie Mensch dagegen bestimmt sich weder durch noch für einen Andern, sondern rein aus sich; er vernimmt sich und findet in diesem Selbstvernehmen den Antrieb zur Selbstbestimmung: nur sich vernehmend, handelt er vernünftig und frei. Es ist ein Unterschied, ob man durch einen Andern oder durch sich bestimmt wird, ob man ein Liebevoller ist oder ein Vernünftiger. Die Liebe lebt von dem Grundsatze, dass Jeder, was er thut, um des Andern willen thue, die Freiheit von dem, dass er es um seinetwillen thue; dort treibt mich die Rücksicht auf den Andern, hier treibe ich mich. Der Liebevolle handelt um Gottes willen, um der Brüder willen u. s. w. und hat überhaupt keinen eigenen Willen: „nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe“ — das ist sein Wahlspruch; der Vernünftige will keinen andern Willen verwirklichen als den seinen, und achtet auch Denjenigen, der seinen eigenen Willen hat, nicht den, der den Willen eines Andern befolgt. So hat die Liebe wohl recht gegen die Selbstsucht, da es edler ist, den Willen eines Andern zu dem seinigen zu machen und auszuführen, als willenlos von der durch irgend ein Ding angeregten Begierde gestachelt zu werden, edler, sich nach einem Andern zu bestimmen, als sich gar nicht zu bestimmen, sondern sich gehen zu lassen; gegen die Freiheit aber hat die Liebe nicht Recht, weil in der Freiheit erst die Selbstbestimmung zur Wahrheit wird. Die Liebe ist zwar die letzte und schönste Unterdrückung seiner selbst, die glorreichste Weise der Selbstvernichtung und Aufopferung, der wonnereichste Sieg über die Selbstsucht; aber indem sie den Eigenwillen bricht, der nur Eigensinn und Begierde heissen dürfte, lässt sie auch zugleich den Willen nicht aufkommen, der dem Menschen erst die Würde des freien Menschen verleiht. Darum müssen wir an der Liebe zweierlei unterscheiden. Gegen die Selbstsucht gehalten, feiert

der Mensch in ihr seine Verherrlichung, denn der Liebevolle hat, wenn auch nicht seinen eigenen, so doch einen Willen, der Selbstsüchtige hat keinen; der Liebevolle übt eine Selbstbestimmung aus, weil er um des Andern willen etwas aus sich macht und sich in die diesem angemessene Form umbildet, der Selbstsüchtige kennt die Selbstbestimmung nicht und verharrt in seiner Rohheit, ohne in irgend einem Grade sein eigener Schöpfer zu werden; der Liebevolle ist ein Gebilde seiner selbst, indem er sich im Andern sucht und findet, der Selbstsüchtige ein Geschöpf der Natur, eine — Creatur, die sich nicht sucht noch findet. — Wie aber erscheint die Liebe Angesichts der Freiheit? Die Braut von Korinth spricht jene grausenvollen Worte aus, mit denen das entsetzliche Verbrechen der Liebe gegen die Freiheit enthüllt wird:

„Opfer fallen hier
Weder Lamm noch Stier,
Aber Menschenopfer unerhört!“

Ja, Menschenopfer unerhört! Denn was den Menschen erst zum Menschen macht, der freie Wille, das schmettert die Liebe, ihr Reich für das alleinseligmachende erklärend, von ihrem souverainen Throne aus, donnernd nieder, und auf Sklaven-Schultern hoch emporgehoben, proclamirt sie die Alleinherrschaft der — Willenlosigkeit.

Weil nicht in jeder Zeit Jegliches gesagt werden kann, so brechen wir hier ab und überlassen es einer günstigeren Gelegenheit, die Erscheinungen des Liebesstaates im Einzelnen darzulegen*). Überall werden wir dabei dem Grundsatze begegnen, dass der Liebevolle nicht Willen, sondern Wünsche hat, und werden sehen, wie prophetisch das grosse Wort des

*) Er ist es werth, denn er ist die vollendetste und — letzte Form des Staates.

Gouverneurs von Berlin, Grafen von Schulenburg war: Ruhe ist die erste Bürgerpflicht! In den Armen der Liebe ruht und schläft der Wille, und nur die Wünsche, die Petitionen, wachen. Ein Kampf durchzieht allerdings auch diese Zeit des Liebesregimentes: es ist der Kampf gegen die Lieblosen. Da Einmüthigkeit das Wesen der Liebe ist, da Fürsten und Völker in Liebe verbunden sind, so müssen sie ausscheiden, was den Liebesbund lockern will: die Unzufriedenen (Demagogen, Carbonari's, Cortes in Spanien, Adel in Russland und Polen u. s. w.). Sie stören das Vertrauen, die Hingebung, die Eintracht, die Liebe; „unruhige Köpfe“ rühren die Ruhe des Vertrauens auf, und — Ruhe ist die erste Bürgerpflicht!

Die Mysterien von Paris.

Von Eugene Sue.

Der zweite Aufsatz, den Stirner für die Buhl'sche „Berliner Monatsschrift“ schrieb, eine Besprechung der damals so grosses Aufsehen erregenden „Mysterien von Paris“ von Eugene Sue, ist der letzte in dem Bande und füllt dort die Seiten 302—332. Er ist unterzeichnet mit „Max Schmidt“ — einer offenbar irrthümlichen Verbindung des Pseudonyms und Familiennamens Schmidt-Stirners; dass er von Stirner herrührt, ist fraglos.

Die Mysterien haben grosses Aufsehen in der Welt gemacht, und schon drängen sich die Nachahmungen in Masse. Man will den verborgenen Grund, die „unterste Schicht“ der Gesellschaft kennen lernen, und neugierig blickt man sich in den finsteren, grauenvollen Winkeln um. Aber mit welchen Augen schaut man hinein? Mit dem Auge der gesicherten Sittsamkeit, des tugendhaften Schauders. „Welch' ein Abgrund des Verderbens, welche Greuel, welche Tiefe des Lasters! Herr Gott, wie darf es in deiner Welt so ruchlos zugehen!“ Aber bald erwacht die christliche Liebe und rüstet sich zu allen Werken des Mitleids und der thätigen Hülfe. „Hier muss gerettet, hier muss der List des Satans entgegengearbeitet werden; o gewiss, hier ist viel zu retten, und dem Reiche des Guten manche Seele zu gewinnen!“

Nun beginnt die Rührigkeit der Gedanken, und auf tausend Mittel und Wege wird gesonnen, wie dem Uebel abzuhelfen, der grenzenlosen Verderbtheit zu steuern sei. Kerker mit abgesonderten Zellen, Leihhäuser für heruntergekommene Arbeiter, Stifter für gefallene und reuige Mädchen, und unzähliges Andere wird nicht nur vorgeschlagen, sondern auch sogleich unternommen. Es werden auch ganze Wohlthätigkeits-Gesellschaften zusammentreten, wie man sie nie zuvor in solcher Ausdehnung gesehen hat und an Aufopferung und Mildthätigkeit wird kein Mangel sein.

Rudolph, der Grossherzog von Gerolstein, ist von Eugene Sue als leuchtendes Vorbild dieser ersichtlich erstarkenden Nächstenliebe aufgestellt worden.

Welches Uebel will man denn heben? Das Laster, die Sündenlust! Ihm sollen die Quellen durch nützliche Reformen abgeschnitten, die verführten Seelen entrissen und zur Lust an der Sittlichkeit bewogen werden. Und wer will diess grosse Werk, die Sünde um ihre Opfer und Diener zu bringen, verrichten? Wer anders als diejenigen, welche die Tugend lieben und einen sittlichen Lebenswandel für den wahren Beruf des Menschen erkennen!

Also die Tugendhaften wollen die Lasterhaften auf den rechten Weg bringen, die Diener im Reiche des Guten wollen das Reich des Bösen zerstören.

Seid ihr nicht Alle damit einverstanden, dass es nichts Grösseres und Edleres geben könne, als die Verherrlichung des Guten, und habt ihr wohl etwas anderes an euch zu tadeln und zu bereuen, als dass ihr nur allzuoft noch vom Wege des Guten abweicht und „sündiget"? Fällt es einem von euch jemals ein, zu fragen, ob das Gute wohl werth sei, dass man darnach strebe, und ob das Gute wirklich dasjenige sei, was der Mensch durch sein Leben zu verwirklichen suchen müsse? Ihr zweifelt ebensowenig daran, als die Lasterhaften und Gottvergessenen etwas Gründliches dagegen einzuwenden wissen, wenn sie auch noch so viel dagegen — sündigen.

Ihr, die ihr die Sünder bekehren und bessern wollt, ihr seid ja selbst unbekehrbar und unverbesserlich. Ihr lasst den Zweifel gar nicht an euch kommen, ob das Gute nicht eben ein — leerer Wahn sei, und wenn ihr euch eingestehen müsst, dass ihr selbst es gleich den Philosophen, die auch nur „Liebhaber der Weisheit" bleiben, niemals erreicht, ihr meint doch, die Sünder müssten zum Guten vermocht und dahin gebracht werden, „gut zu thun". Ihr wollt die Sünder

bekehren von der Lust am Bösen, mögt ihr euch vielleicht nicht selbst von der Lust am Guten bekehren? Fragt euch nicht, was das Gute sei, sondern ob es überhaupt sei, oder wollt ihr durchaus wissen, was es sei, so fragt euch zu allererst, ob es nicht eure — Einbildung sei. —

Doch ihr seid schlagend mit euren Beweisen, indem ihr ja nur auf Beispiele hinzuweisen braucht: „die Lüge ist böse, die Aufrichtigkeit aber ist gut, die Unbussfertigkeit ist böse, die Bussfertigkeit und Reue ist gut, die Unkeuschheit eine Sünde, die Keuschheit eine Tugend u. s. w."

Wohlan denn, blicken wir in die Mysterien und sehen dem Spiele zu, das Tugend und Laster in diesem Romane mit einander treiben. Ich werde von dem Zusammenhange und Verlaufe dieser Geschichte nichts sagen, denn ich setze voraus, dass ihr's gelesen habt. Eben so wenig will ich von dem sogenannten Kunstwerthe des Buches sprechen. Wenn ein sogenannter Jongleur die halsbrechendsten Stücke producirt, oder ein Taschenspieler das Erstaunlichste leistet, so wird man doch am letzten Ende sagen, es waren eben Jongleur- und Taschenspielerkünste, ausgezeichnet in ihrer Art; aber über die Art spricht man ohne besondere Achtung. So will ich auch unserem Verfasser nicht über die Kunstfertigkeit im Abschildern der socialen Kontraste und Charaktere zu nahe treten, wenn gleich er feineren Kunstkennern schwerlich überall ein Genüge gethan haben mag; über das Abschildern selbst aber denke ich nicht gross genug, um mich durch das darin bewiesene Talent gegen den Mangel an aller tieferen und gewaltigeren Einsicht in das Wesen der Gesellschaft blind machen zu lassen. Görres hat auch ein schönes Talent an die Verstocktheit eines dummen Gedanken verschwendet und muss in diesen Kindereien sich zu Tode gängeln lassen, wie er, so viele Andere.

Obwohl der Grossherzog von Gerolstein nicht als der Held des Romans gelten kann, so wird doch nicht allein das ganze Getriebe desselben durch ihn in Bewegung gesetzt, sondern er repräsentirt auch die Höhe der Anschauungen und Gedanken, zu welcher der Dichter selbst sich emporschwingt. Diese Höhe ist aber keine andere, als die Idee der Sittlichkeit, und an jeden Gedanken und jede That wird ein für allemal dasselbe Ellenmaass angelegt: das der Sittlichkeit.

Wir haben also ein dichterisches Kunstwerk vor uns, das, ganz von dem Standpunkte der Sittlichkeit aus gearbeitet, zeigen wird, welcherlei Menschen dieser Standpunkt erzeugt, und was überhaupt unter der Herrschaft dieses Princips zu Tage kommt.

Durch eine Versündigung gegen das geheiligte Haupt seines Vaters und Herrn, auf den er in einem Augenblick der Liebeswuth das Schwert gezückt, ist Rudolph (der Grossherzog) zu dem Entschlusse reumüthigster Busse getrieben worden, die er nach seiner Meinung nur dadurch bethätigen kann, dass er „nach Kräften Gutes wirkt". Dieser Vorsatz bringt ihn nach Paris, wo er die Spelunken der Armuth und des Verbrechens aufsucht, um Leiden zu lindern, verhärtete Herzen zu erweichen, oder durch ein fürchterliches Strafgericht in Verzweiflung zu stürzen, und um zu helfen, wo geholfen werden kann. Bei seinen fürstlichen Mitteln gelingt es ihm leicht, mancher physischen Noth zu steuern, und die Familie Morel unter Anderen verdankt ihm ihr Lebensglück: näher indess, als die Beseitigung physischer Leiden, liegt ihm die Entfernung moralischer Gefahren am Herzen, und dieses Bestreben führt ihn mit der eigentlichen Heldin dieses Romanes zusammen.

Fleur de Marie (Marien-Blume), oder wie wir sie schlechtweg nennen wollen, Marie, das Kind seiner ersten Liebe, von dessen Existenz Rudolph keine Ahnung hat, ist in der Haft, unter den grässlichen

Händen der Eule (Chouette) und in anderen traurigen Verhältnissen zu einem blühenden Mädchen aufgewachsen, und muss endlich, von Armuth gepresst und von Kupplerinnen beschwatzt, sich entschliessen, das Gewerbe eines Freudenmädchens zu ergreifen. Noch unergriffen von der Lust an dieser Lebensweise, wird sie befleckt, ohne sich selbst zu beflecken: sie ist unbetheiligt und noch keine Sklavin der Begierde, die ihrem Stande erst die rechte Bekräftigung geben würde. So findet sie Rudolph, und was das Laster an ihr nicht zu leisten vermocht hatte, das versucht jetzt die Tugend: sie versucht das arme Kind, das eine Beute des Lasters zu werden droht, zur Tugend zu führen. Rudolph bietet alle Versprechungen und Verlockungen auf, durch die er die leicht erregbare Phantasie des Mädchens zu bestechen hoffen darf. Sie, die mitten in einem taumelnden Lasterleben nicht „gefallen" war, sie widersteht den einschmeichelnden Verheissungen des Tugendwerbers nicht und — fällt. Doch möchte sie immerhin fallen, wenn sie sich nur wieder erhöbe. Wie aber soll ein E. Sue, der Dichter des tugendreichen und liberalen Bürgerwesens, sie zu einer weiteren Erhebung kommen lassen? Ist sie nicht gerettet, wenn sie in den Schooss der allein seligmachenden Sittlichkeit sich geflüchtet hat? Meint man etwa, sie sollte sich zur Frömmigkeit erheben, so geschieht das ja in vollem Maasse, wie denn wahre Sittlichkeit und wahre Frömmigkeit sich niemals ganz von einander trennen lassen; denn selbst diejenigen Sittlichen, welche den persönlichen Gott leugnen, behalten ja am Guten, am Wahren, an der Tugend ihren Gott und ihre Göttin.

Doch ich meine nicht, dass Marie nach jenem Falle sich zur Frömmigkeit erheben sollte; ich meine nur, dass, wenn es etwas Werthvolleres gäbe, als Sittlichkeit und Frömmigkeit, unser Dichter davon nichts wissen könnte, weil es nicht in seinem Gedankenkreise

liegt, und seine Personen sich nie dazu erheben könnten, weil die Besten darunter doch nicht besser zu sein vermögen, als ihr Schöpfer. Marie, die von Rudolph für den Dienst der Sittlichkeit angeworben wurde, wird darin fortan in Treue und Gehorsam, als ein ergebener und folgsamer Dienstbote verharren, und welche Geschichte auch ihr nun folgendes Leben aufweisen möge, sie wird immer nur die Schickungen enthalten, welche der strenge Dienst ihrer Gottheit über Marien, die treue Magd, verhängt.

Den Klauen der Eule, die nur den Leib verderben konnte, entronnen, geräth Marie in die Macht des Priesters, der ihre zarte Seele mit der frommen Lehre verdirbt, dass ihr Leben von nun an ein Leben der Busse sein müsse, um bei Gott sich dafür die künftige Vergebung zu erkaufen. Das entscheidet über ihre ganze Zukunft. Dieser Wurm, den ihr der Priester ins Herz setzte, nagt fort und fort, bis er sie zur Entsagung und Zurückziehung aus der Welt gezwungen, und endlich gar das gottergebene Herz zerfressen und zerbröckelt hat. Und doch ist jene fromme Lehre des Priesters die wahre Lehre der Sittlichkeit, gegen welche zuletzt alle „vernünftigen“ Einwendungen Rudolphs verstummen müssen.

Rudolph nämlich giebt sich der süssen Hoffnung hin, am Hofe zu Gerolstein mit Marien, seinem reizenden Töchterchen, die Wonne eines innigen Familienlebens und die Freuden eines Vaters kosten zu können, der sein von Allen verehrtes und angebetetes Kind, die sittsame und tugendreiche Prinzessin, täglich mit neuen Gaben der Liebe überhäufen, und für die einst erduldeten Qualen eines verstossenen Daseins fürstlich und väterlich entschädigen kann. Alle Lust der Welt, wie sie ein grossherzoglicher Hof nur bieten kann, soll ihr von nun an offen stehen.

Aber um welchen Preis müsste Marie die Lust der Welt erkaufen? Nur wenn Niemand ihre frühere

Aufführung erfährt, wird man die Liebenswürdigkeit ihres gegenwärtigen Betragens anerkennen; erführe man sie, so schützte kein Glanz der Krone die arme Prinzessin vor den giftigen Blicken und dem verächtlichen Achselzucken dieser unerbittlichen Verehrer der Sittenreinheit. Das weiss Rudolph sehr wohl, und trägt desshalb auch nicht das leiseste Bedenken, seine gesammte Umgebung über Mariens Jugendjahre zu belügen. Welcher vernünftige Mensch wird auch anders handeln? Nur kein Ultra, selbst nicht in der Sittlichkeit! So spricht der sittliche Liberale.

Allein Marie, die reine Priesterin des sittlichen Princips, kann die, statt alle Folgen ihrer Missethat jetzt, da sie in die sittliche Welt eingetreten ist, bussfertig zu tragen, die Busse durch eine Lüge von sich weisen? Darf sie durch Täuschung sich einschleichen und reiner erscheinen wollen, als sie ist? „Täuschen, immer täuschen, ruft sie verzweifelnd aus, immer fürchten, immer lügen, immer beben vor dem Blicke desjenigen, den man liebt und achtet, wie der Verbrecher zittert vor dem unerbittlichen Blick seines Richters!“ Darf Marie, die Dienerin am Altare der Sittlichkeit, darf sie — lügen? —

Die Lüge ist eine Sünde, die kein sittlicher Mensch sich vergeben kann. Er mag sich mit der Noth entschuldigen, so viel er will, auch die Nothlüge bleibt eine Lüge. Wie kann der der Wahrheit dienen unter allen Versuchungen, der sich in mancher Versuchung zur Unwahrheit verleiten lässt? Kein Sittenlehrer kann die Lüge rechtfertigen, und wird dennoch von sittlichen Menschen so viel gelogen, so beweist dies eben nur, dass das Princip der Sittlichkeit oder des Guten zu kraftlos ist, um das wirkliche Leben zu leiten. Denn in diesem wird der Mensch unbewusst zu Thaten geführt, die seinem schwächlichen Principe Hohn sprechen, und ihn ermuntern könnten,

sich von dem Gängelbande desselben loszureissen; aber man reisst sich von einem Wahne nicht anders los, als wenn man ihn theoretisch überwindet.

Marie, einmal gewonnen für den Cultus des Guten, ist zu feinfühlend, um sich zu einer Ausnahme von seiner Regel zu bereden. Sie kann nicht lügen. Aber wie, könnte sie der Welt, dieser „unerbittlichen Richterin“ nicht gestehen, was sie verbrochen? Sie könnte es gestehen, aber dann wäre sie auch „gerichtet“. Die Welt des Guten könnte nicht bestehen, wenn sie nicht „Güter“ hätte, und unter diesen Gütern ist die Keuschheit ein Gut, dessen Einbusse sie keinem — Weibe verzeiht. Eine nachfolgende dauernde Züchtigkeit kann die ursprünglich, der sittlichen Ehre geschlagene Wunde vernarben lassen, aber den Schandfleck der Narbe wäscht keine Zeit ab. Die Welt, welche an die Sittlichkeit und ihre Güter glaubt, kann — nicht vergessen; für sie haben diese Güter einen Werth, und sie mag es anstellen, wie sie will, die Empfindung eines Mangels und Gebrechens kann sie da, wo eines dieser Güter, an denen ihr Wahn klebt, verloren gegangen ist, nicht gänzlich unterdrücken. Ein Weib, das seine Keuschheit preisgegeben, das unter dem „Auswurf der Gesellschaft“ gelebt, das sich „entwürdigt“ hat, wird für alle Zeit scheel angesehen werden; denn es ist „befleckt, vergiftet, berührt von Schändlichkeiten“, es ist — „geschändet“. Und für die zugezogene Schande fordert die Welt als Busse eine unausgesetzte Scham, eine Scham, die sie stets in der Büsserin wach zu erhalten beflissen sein wird.

Vielleicht meint man aber, es sei das nur eine Ueberspanntheit und falsche Scham, die jeder nicht zu reizbare Mensch leicht überwinden würde. Wir müssen aber doch fragen, was in dem sittlichen Urtheil der Welt denn eigentlich Geltung habe, ob der Mensch als solcher oder — seine Güter. Es ist nicht

ohne den innigsten Zusammenhang, dass gerade die Zeit des Liberalismus und der Bourgeoisie so viel auf Sittlichkeit hält: ein Banquier und ein Sittlicher beurtheilen den Menschen aus ein und demselben Gesichtspunkte, nämlich nicht nach dem, was er durch sich ist, sondern nach dem, was er durch seinen Besitz ist. „Hat er Geld?“ Mit dieser Frage läuft die andere parallel: „Hat er Tugenden?“ Wer kein Geld hat, mit dem befasst sich der Banquier nicht: er „macht ihm Schande“; wer die Tugenden eines ehrbaren Bürgers nicht „besitzt“, der muss ihm nicht zu nahe kommen. Nach Gütern misst der eine wie der andere, und der Mangel eines Gutes ist und bleibt ein Mangel. Wie ein Pferd, das alle Tugenden des besten Pferdes, aber eine schlechte Farbe hat, einen Mangel behält, so haftet an einem Weibe, das um die unbefleckte Reinheit gekommen ist, auf Zeit ihres Lebens ein Flecken. Und mit Recht, denn es fehlt ihr eines der hauptsächlichsten Güter, die einem sittlichen Weibe Ehre machen. Ist Marie auch jetzt keusch, so ist sie es doch nicht immer gewesen, ist sie auch jetzt unschuldig, so war sie es doch vorher nicht. Die Unschuld ist so zarten Wesens, dass sie niemals berührt worden sein darf; einmal verletzt, ist sie auf immer verschwunden. Unschuld ist eine so fixe Idee, dass Morel an ihr zum Wahnsinnigen wird und Marie zur Betschwester. — Es muss auch so sein. Ist der Abstand der Verworfenen von den Reinen, der Unsittlichen von den Sittlichen, einmal ein fixer, so drückt Marie nur zart, innig und unverholen das Gefühl dieses unauflöslichen Gegensatzes aus. Sie ist — „entweiht“.

Was soll die Einwendung beweisen, dass man ja längst nicht mehr so penibel sei und gegen früher einer grossen Nachsicht in diesem Punkte huldige? Erstlich liesse sich diese Behauptung überhaupt bestreiten, weil man zwar keine Kirchenstrafen mehr

verhängt, sittlich aber weit weniger lax urtheilt, als in den Zeiten des ancien regime; sodann aber hat die grosse Masse von jeher an vielen Stellen ihrer Haut harte Schwielen gehabt und gegen die strengen Consequenzen ihrer Glaubensartikel sich unempfindlich gezeigt. Soll darum ein zarter empfindendes und strenger denkendes Wesen, wie Marie, dem Schlendrian der Alltagsmenschen verfallen müssen?

Vielmehr müssen wir anerkennen, für sie, die den Anforderungen der Sittlichkeit ein volles Genüge zu thun sich gedrungen fühlte, war die Zurückziehung aus der Welt unvermeidlich. Denn belügen durfte sie die Welt nicht, ohne unsittlich zu handeln, und eingestehen durfte sie's nicht, wenn sie nicht, statt des Genusses, den Hohn und Spott der Welt ernten wollte. Jede Freude, die sich ihr künftig darbieten konnte, würde sogleich durch den Stachel der Scham vergiftet worden sein. In diesem Gefühl ruft sie aus, als ihr Vater dem Prinzen Heinrich, ihrem Geliebten, Eröffnungen zu machen gedenkt: „Sie wollen, dass ich sterbe, mich in seinen Augen so erniedrigt zu sehen!“ Sie hatte von der Welt, vor der sie entweder etwas auf dem Gewissen behalten, oder von der sie sich etwas nachtragen und gedenken lassen musste, nichts mehr zu hoffen: sie hatte es mit ihr verdorben.

Warum aber flüchtet sie sich zu Gott? Weil weder die Welt noch sie selbst ihre Sünde ihr abnehmen können. Nur Gott kann ihr vergeben. Die Menschen müssen sich nach dem Gesetzbuche des Guten richten und sind nur Unterthanen im Reiche des Guten; Gott allein ist der absolute König, dem auch das Gute unterworfen ist, und er fragt nicht, wo er begnadigen will, nach dem Guten, sondern nach seinem unumschränkten Willen. — Was liegt nun in dieser Hinwendung Mariens zu dem Herrn? Wiederum diess, dass sie fühlt, wie nach dem sittlichen Maassstabe ihr

nimmermehr Gerechtigkeit werden könne, und wie sie darum eines anderen Maasses und Urtheils bedürfe. Dass sie die Lossprechung gerade von Gott durch ein reuevolles Leben zu erkaufen sucht, das ist gleichfalls das Werk des frommen Priesters, der ihr freilich nicht sagen konnte noch durfte: Wer sich selbst bindet, der ist gebunden, und wer sich selbst löset, der ist gelöst. Was sie selbst sich zu leisten vermöchte, das sucht sie ausser sich zu erflehen; aber sie wäre eben weder sittlich noch fromm, wenn sie anders verführe.

Wie konnte auch das sittliche Mädchen sich erst die Unkeuschheit und hernach gar die Lüge vergeben? Dazu gehört mehr als Sittlichkeit, und könnte sie's, so fiele ja das ganze hübsche Bauwerk E. Sue's in ein lächerliches Nichts zusammen, so wäre das Gute nicht mehr das Höchste, so wäre der Mensch erhaben über Tugend und Laster, über Sittlichkeit und Sünde.

Die ganze Collision besteht darin, dass ein Paar Bornirte es mit einander zu thun haben, bornirt beide durch den Wahn des Guten und Bösen. Wie die Welt urtheilt: das und das dürfen wir thun, denn es ist gut, jenes aber, z. B. lügen, dürfen wir nicht, weil es böse ist, so denkt auch die durch Rudolph der Tugend zugeführte Marie.

Legte der Dichter an Marie nicht das Richtscheit der Tugend und Sittlichkeit, sondern mässe sie nach ihr selbst als ihrem eigenen Maasse, wie man gescheidter thäte, wenn man den Löwen nicht nach einer menschlichen Eigenschaft, der Grossmuth, beurtheilte, sondern nach der thierischen Löwennatur, so käme vielleicht das wunderbare Resultat zum Vorschein, dass Marie erst von dem Augenblick an ein elendes, verlorenes Kind wurde, wo sie die Tugend kennen lernte und ihrem Dienste sich weihte, während sie in der Zeit ihres unehrlichen Wandels ein gesunder, freier und hoffnungsvoller Mensch gewesen war. Diess soll nicht etwa nur den oberflächlichen Sinn haben, dass die mit der Tugend zusammen-

hängende Reue das arme Mädchen unglücklich stimmte und um seinen Frohsinn brachte, sondern den schärferen, dass sie eine gedrückte Sklavin werden musste, sobald sie in die sittliche Welt eintrat und ihren Pflichten sich zu unterwerfen begann. Als der Würgengel der Bekehrung es einmal erfasst hatte, da war es um diess zarte Kind geschehen. Unter dem Druck der Verhältnisse, in welche ihr Schicksal sie geworfen hatte, hätte der offene sinnige Geist dieser Bajadere das starke Zornfener ansammeln können, das dazu gehört, um die lastende Erdwucht einer erstarrten Gesellschaft zu durchbrechen, und aus dem Stande der Erniedrigung heraus sich zu — empören. Was lag am Verluste der Keuschheit bei einem Mädchen, das diesen und jeden Verlust an der ganzen schuldigen Welt zu rächen Muth und Geist hatte?

Aber ein E. Sue kennt kein anderes Glück als das der ehrlichen Leute, keine andere Grösse als die der Sittlichkeit, keinen anderen menschlichen Werth als den der Tugendhaftigkeit und Gottergebenheit. Ein Menschenkind, aus dem ein freier Mensch werden konnte, musste zum Tugenddienste verführt, ein noch unverdorbenes Gemüth musste mit dem Wahn der „guten Menschen“ vergiftet und verderbt werden. Wenn ein Dichter darzustellen vermag, wie seine Heldin, die mitten im Gewühl der schmutzigsten Laster ihr Leben führen und selbst die Blüthe ihres Leibes ihm zur Beute lassen muss, nicht gleich der Chouette oder dem Schulmeister, oder auch ihren weiblichen Altersgenossen zu einer Dienerin des Lasters wird, sondern ähnlich einer Atheistin, welche die kirchlichen Gebräuche zwangsweise erfüllt, völlig frei bleibt: sollte man da nicht meinen, er müsste sie auch über den Einfluss der Tugend erhaben halten können? Aber nein, der schwächliche, vom Ideale des „rechten Bürgerthums und wahren Staates“ träumende Poet macht aus ihr, statt eines gestählten Charakters, ein

sentimentales, vom Wahne des „Guten“ leicht berückbares Gemüth, macht dasselbe Mädchen, das sich gegen das Laster behauptete, zu einem schwachen, kraftlosen Geschöpf, das sich mit Leib und Seele in die Sklaverei der Tugend anheim giebt.

Auch nicht Eine Person findet sich in dem ganzen Romane, die man einen selbstgeschaffenen Menschen nennen könnte, einen Menschen, der, rücksichtslos sowohl gegen seine Triebe als gegen den Antrieb eines Glaubens (Glauben an Tugend, Sittlichkeit u. s. w. und Glauben an das Laster) sich Kraft der eigenen schöpferischen Allmacht selbst erschüfe.

Die Einen nämlich folgen blindlings der Leitung ihres Herzens, ihrer Gemüthsart, ihrer Natürlichkeit. So die Rigolette (Lachtaube): sie ist eben so, wie sie ist, ein zufriedenes Gemüth und eine glückliche Mittelmässigkeit, und was sie ist, das wird sie immer bleiben, ein Wesen ohne alle Entwicklung, wie eben ihre Canarienvögel auch; sie können nur Schicksale erfahren und erleiden, aber sie können nicht anders werden. Die Kehrseite zur Rigolette giebt der kleine Lahme ab, ein schadenfrohes Kind, das eben immer von seiner Lust, der Schadenfreude, die natürlich mit dem Alter an hämischem Wesen zunimmt, sich bestimmen lassen wird, bis es einmal auf dem Schaffot endet, und so geschichtlos in die Grube kommt, wie Rigolette in ein ehrsames Grab. — Welche Art von Trieb eine lebenswierige Herrschaft über das Individuum ausübt, macht hierbei keinen wesentlichen Unterschied; bei Ferrand ist's der Geiz, bei dem Spitzigen die energielose Schwatzhaftigkeit u. s. w.

Für die zweite Gattung entwickelungsloser und unfreier Menschen, derjenigen nämlich, welche weniger von ihrem natürlichen Triebe, desto mehr aber von einem Glauben, einer fixen Idee abhängen, hat E. Sue, der selbst ein Knecht unter diesen Knechten nichts Besseres kennt, besonders auf die Tugendbe-

flissenen eine pathologische Genauigkeit verwendet. Obenan steht sein tugendgläubiger Grossherzog, der zu dem grossen Orden der „Wohlthäter der leidenden Menschheit“ gehört und sein Ordenszeichen nicht auf, sondern in der Brust trägt. Dieser „barmherzige Bruder“ Rudolph, milde und streng und ganz dazu gemacht, die Menschen zu „bemuttern“, will die im Sündenpfuhl verkommenden Unglücklichen physisch und moralisch bessern und — belohnen, die hoffnungslos Verdorbenen aber unschädlich machen, und durch ausgesuchte Seelenmartern — bestrafen. So zieht er in Paris ein und so zieht er, ungeheilt von seinem Wahnsinn, wieder hinaus, nachdem er seine Tochter in das Gotteshaus der Tugend eingeführt, und um die letzte Möglichkeit gebracht hat, ein eigener Mensch zu werden. Als die Tugend diess Kind endlich ganz um den Verstand und ums Leben bringt, da gehen dem barmherzigen Bruder zwar die Augen auf, aber nicht etwa über den Götzen, für dessen Priesterdienst er die Unglückliche geopfert, sondern über die „Gerechtigkeit des unerforschlichen Gottes“, der seinen Angriff auf den Vater jetzt an ihm als Vater durch den Verlust der Tochter rächt. So schwachsinnig ist dieser Kämpfer für Tugend und Religion, dass er in der consequenten Durchführung seines eigenen Princips, die er in der Handlungsweise der Tochter anzuerkennen und zu bewundern nicht umhin kann, nichts sieht, als ein „Zorngericht“ Gottes. Marie erfüllt ganz und vollständig das, was Sittlichkeit und Religion fordern; ihr Vater muss selbst bekennen, dass „sein unglückliches Kind in allem, was das Zartgefühl des Herzens er der Ehre betrifft, mit einer so unerbittlichen Logik begabt sei, dass man ihr nichts erwidern könne“, — er „giebt es auf, sie zu überreden, da alle Vernunftgründe zu ohnmächtig sind gegen eine so unüberwindliche Ueberzeugung, die aus einem edlen und erhabenen Gefühle herstammt,“ — ja er gesteht, dass

er in Mariens Namen auch „so würdig, so muthig“ gehandelt haben würde: — und nun, was erkennt er in dieser unbeugsamen, vollendeten Sittlichkeit seiner Tochter? Eine „Züchtigung“ Gottes, der ihm diese Erhabenheit seines Kindes zur „Strafe“ schicke! Wahrlich, man kann das feige Juste-milieu unserer liberalen Zeit nicht grausamer, nicht hohnlachender zeichnen, als ein weichmüthiger Anhänger desselben es unfreiwillig hier selber gethan hat. — Der gute Fürst hat bei seiner Bussfahrt „nichts gelernt und nichts vergessen.“ Als Mensch ohne Entwicklung und Selbstschöpfung erfährt er nur die harten Schicksale, welche der Dienst der Tugend ihren Gläubigen bereitet: er macht nur theologische Erfahrungen, keine menschlichen. Oder unterwirft er jemals den Herrn, welchem er dient, der Kritik, und fällt es ihm auch nur einmal ein, die Ideen der Sittlichkeit, Religiosität, Ehrlichkeit u. s. w., für deren Dienst er wirbt, nach ihrem Kern zu fragen? An ihnen steht ihm, als an festen Grenzen, der Verstand still, und jede weitere Erhebung, jede Erlösung und Befreiung von diesem absoluten Herrn ist dem von diesem Punkte an urtheilsvollen Fürsten unmöglich. So scharfsinnig er sich auch erweisen mag, als sittlicher Mensch, so durchaus geistlos ist er im Urtheil über den Menschen, ein treues Abbild seines tugendpriesterlichen, armseligen Dichters.

Im entgegengesetzten Glauben eingekerkert und mit Fanatismus ihm ergeben, ist die Mutter Martial. Auch das Verbrechen hat und muss seine Fanatiker haben, die daran glauben, und es zu Ehren bringen wollen: die Mutter Martial ist eine — Lasterheldin. Sie lebt und stirbt für ihr Ideal, das Verbrechen. Wie die Tugendgläubigen, so ist auch sie, die Lastergläubige, von einer fixen Idee um alle Entwicklung und Schöpfung ihrer selbst gebracht; sie muss untergehen mit diesem Pathos, weil sie nicht heraus kann.

Auch für sie gilt jenes „hier steh ich, ich kann nicht anders.“ Erstarrt und ergraut in ihrem Glauben, ist sie der Kritik, der einzigen Erlösung von jedem bis zur unnahbaren Heiligkeit anschwellendem Wahne so unfähig, wie irgend ein anderer Gläubiger; ja alle Gründe, welche sie daraus erretten könnten, dienen ihr vielmehr, wie es bei Wahnsinnigen der Fall ist, zur Bestärkung. Für sie giebt es keine andere Erfahrung, als die der Schickungen, welche der Wahn, der ihr Leben abspinnt und zu realisiren sucht, auf sie hereinbrechen lässt: sie macht nur unsittliche und heillose Erfahrungen, wie ihre Gegenfüssler nur sittliche und fromme machen.

Der Glaube an die Tugend zur festen Gesinnung geworden, ist der Geist Rudolphs; das Laster als feste Gesinnung repräsentirt die Mutter Martial. Welch' fürchterliches strenges Gericht lässt sie über ihren „missrathenen“ Sohn ergehen, der von der strengen Gesinnung des Lasters nichts wissen will. Sie handhabt das Hausregiment, als eine Frau von Grundsätzen, erfüllt von Grundsätzen des Verbrechens, wie andere Familienhäupter von Grundsätzen des Guten erfüllt, eine schneidende Herrschaft üben, und gleich Brutus das Vatergefühl ersticken. Ist die Majestät der Tugend eine wesentlich andere, als die Majestät des Lasters, und die eine feste Satzung erträglicher, als die andere? An seinem früheren Roman Atar Gull hätte E. Sue lernen können, wie Rachgefühl und Rechtsgefühl identisch sind, wie das Gute und Böse in Eins zusammenfallen, wie der schwarze Mohr des Teufels ist, nur wegen seiner Schwärze, der weisse Pariser aber, der jenem den Tugendpreis zuerkannt, Gottes, nur wegen seiner undurchglühten Weisse; aber an dem guten Dichter ist so wenig mehr zu bessern, als an seinen Romanfiguren, die, wenn sie sich bekehren, nur jämmerlicher und sklavischer werden, und werden müssen, als sie zuvor waren.

Da wir an den Hauptpersonen und einigen andern sehen, dass sie gebundene, geknechtete Charaktere sind, die durch ihre Triebe und durch ihren Glauben beherrscht, und um alle Selbstschöpfung und Selbstangehörigkeit gebracht werden, so brauchen die untergeordneten nicht besonders erwähnt zu werden. Es ist klar, der Dichter brachte es zu nichts, als zu bornirten Menschen, deren ungebildete Natürlichkeit oder unnatürliche Bildung, Begierden, oder Satzungen, die und die Schicksale bereiten. So ist allerdings die Welt, und E. Sue hat nur bewiesen, dass er sich das Wohlgefallen dieser Welt erwerben, aber nicht, dass er sie aus ihren Angeln heben und — erlösen kann.

Kein Wunder, dass die Mysterien so grossen Anklang fanden. Die sittliche Welt empfängt ja an ihnen die gelungenste Ausgeburt der Philisterhaftigkeit, das getreue Abbild ihrer eigenen Menschenfreundlichkeit, das volle Echo derselben Klagen, in welche auch sie ausbricht, die gleiche Reformsucht in Dingen, an denen so wenig mehr zu reformiren ist, als am Türkenthum. Mahmud II. war nicht der einzige wohlwollende und unnütze Reformator unserer Zeit; der gesammte Liberalismus — und wer wäre heute nicht, er stehe hoch oder niedrig, liberal! — veredelt unter grossen Hoffnungen ein Türkenthum. „Unsere Zeit ist krank!“ so redet betrübten Blickes der Freund den Freund an, und alsbald machen beide einen botanischen Streifzug, um unter den lieblichen Kräutern des Landes das „rechte Heilmittel“ zu suchen.

Ihr Freunde, eure Zeit ist nicht krank, sie ist abgelebt; darum quält sie nicht mit Heilversuchen, sondern erleichtert ihr letztes Stündlein durch Beschleunigung und lasst sie — genesen, kann sie nicht mehr — lasst sie sterben.

„Ueberall Mängel, Gebrechen!“ Das räumt ihr selbst ein, und hegtet ihr etwa noch Zweifel, so schlagt die Mysterien auf, um das ganze Elend der Gebrechlichkeit

anzuschauen. Versucht's einmal, das Türkenthum zu „reformiren“. Indem ihr hofft, es zu heilen, werdet ihr's — zersetzen. Es hat keine Mängel, so wenig als ein Greis, als Greis deren hat. Freilich geht dem Greise die Kraftfülle der Jugend ab, aber er wäre eben nicht Greis, wenn er sie hätte, und wer diesem „Mangel“ des Greisenalters abhelfen wollte, der wäre ein wohlmeinender Reformator, wie Mahmud II. und unsere Liberalen. Der Greis geht der Auflösung entgegen, ihr aber möchtet ihn verjüngen, sein schlotterndes Gebein wieder straff ziehen. Nicht krank ist unsere Zeit, um geheilt zu werden, sondern alt ist sie und ihr Stündlein hat geschlagen. Dennoch springen Tausende von E. Sue's herbei und bieten ihre heilsamen Quacksalbereien an.

Soll man schliesslich noch ein Wort verlieren über die vortrefflichen Einrichtungen des Fürsten aus dem Wohlthäterorden und die philanthropischen Vorschläge des Romanschreibers selber? Sie laufen ja alle darauf hinaus, die Menschen durch Belohnung oder Bestrafung so lange zu „treten“, bis sie die Tugend zu ihrer Herrin machen! Es sind Anträge zu Staatsverbesserungen, wie man vor der Reformation deren unzählige zur Kirchenverbesserung machte: Verbesserungen, wo nichts mehr zu verbessern ist.

Zweiter Teil.

Entgegnungen

auf die Kritik des „Einzigen u. sein Eigenthum“.

Aus den Jahren 1845—1847.

Einleitung

zu den

„Entgegnungen".

Die erste Antwort, mit denen Max Stirner der Kritik seines Werkes begegnete, gab er fast augenblicklich; zu der zweiten wurde er erst fast zwei Jahre später veranlasst. Beide liess er in denselben Blättern erscheinen, in denen auch die Angriffe auf ihn stattgefunden hatten (der zweite, zuerst an anderer Stelle erfolgte wurde wenigstens in einem von ihnen durch einen Abdruck erneuert) —: der „Vierteljahrschrift" und den „Epigonen" seines Verlegers Otto Wigand in Leipzig.

Die erste stammt unbedingt von ihm; die zweite lässt Zweifel an seiner Urheberschaft zu. Wahrscheinlichkeit und Zweifel einander gegenüberstellend neigen wir uns der ersteren zu, da viel für jene und wenig für diesen spricht.

Beide zeigen Stirner, wie er durch das Schlachtfeld seines Sieges nach beendetem Kampfe schreitet: die Waffe noch in der Hand und nur hier und da noch zu neuem Streiche ausholend. Und wissend, dass — obwohl er den Kampf nur für heute hemmen, nicht für immer den morgen wieder ausbrechenden beenden kann — er es doch ist, der aus ihm zum ersten Male als Sieger hervorgegangen war.

Er hat die Aufgabe, die er sich gestellt, erfüllt. Alles Andere überlässt er von jetzt ab — den Anderen.

Recensenten Stirners.

Entgegnung

an

Feuerbach, Szeliga und Hess.

Von den drei Kritiken, die bald nach Erscheinen des „Einzigen“ laut wurden und denen Stirner die erste Ehre einer Entgegnung angethan hat, erschien die erste in der Zeitschrift des Verlegers beider Kontrahenten, die zweite als Broschüre und die dritte in einem kritischen Organ der Bruno Bauer'schen Schule, das nur kurze Zeit bestand.

Ludwig Feuerbach, der von Stirner so scharf Angegriffene, veröffentlichte seine kurzen Aphorismen anonym in dem zweiten Bande von „Wigand's Vierteljahrschrift“ auf den Seiten 193—205 unter dem Titel: „Ueber das „Wesen des Christenthums“ in Beziehung auf den „Einzigen und sein Eigenthum“.“ Er nahm diesen Aufsatz bald darauf unverändert in den ersten Band seiner „Sämmtlichen Werke“, den „Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums“, auf, wo er ihn mit folgender Bemerkung versah: „Ich bemerke zu dieser Ueberschrift, dass ich hier, wie anderwärts, nicht meine Schrift als Schrift im Auge habe und in Schutz nehme. Ich stehe in einem höchst kritischen Verhältniss zu meiner Schrift; ich habe es immer nur mit ihrem Gegenstande, ihrem Wesen, ihrem Geiste zu thun. Die Beschäftigung mit ihren Buchstaben überlasse ich den Kindern Gottes oder des Teufels.“

Die Broschüre von M. Hess betitelt sich: „Die letzten Philosophen“, und erschien ebenfalls 1845 im

Verlage von C. W. Leske in Darmstadt. Sie umfasst 28 kleine Seiten und ist mit einer kurzen Einleitung versehen.

Szeliga, der dritte, liess seine umfangreiche Kritik: „Der Einzige und sein Eigenthum“ 1845 im Märzheft der „Norddeutschen Blätter für Kritik, Litteratur und Unterhaltung“, die später auch unter dem Titel: „Beiträge zum Feldzuge der Kritik. Norddeutsche Blätter für 1844 und 1845. Mit Beiträgen von Bruno und Edgar Bauer, A. Fränkel, L. Köppen, Szeliga u. A.“ im Verlage von Adolph Riess in Berlin erschienen, veröffentlichen, wo sie im IX. Hefte des zweiten Bandes als einleitender Artikel des Heftes steht.

Sind die Feuerbach'schen Auslassungen, vor Allem durch den Wiederabdruck in seinen sämmtlichen Werken, für Jeden leicht erreichbar, so sind die „Norddeutschen Blätter“ eine antiquarische Seltenheit und die Broschüre von Hess dürfte nur noch in ganz wenigen Händen und antiquarisch kaum mehr zu finden sein. Obwohl aus diesem Grunde zuerst an eine wörtliche Wiedergabe der Kritiken von Szeliga und Hess gedacht wurde, ist die Absicht doch fallen gelassen worden, da ihre Ausführung diesen Band zu sehr belastet hätte und zudem die Stirner'schen Entgegnungen mit der ihrem Verfasser eigenthümlichen Gewissenhaftigkeit die Ansicht des Gegners stets mit dessen eigenen Worten wiederzugeben bemüht sind.

Die Antwort Stirner's: „Recensenten Stirners“ erschien in „Wigand's Vierteljahrschrift“, im dritten Bande vom Jahre 1845, steht dort auf den Seiten 147—194, ist unterzeichnet mit M. St. und stammt also von ihm.

Es sind gegen den „Einzigen und sein Eigenthum von Max Stirner“ folgende drei grössere Aufsätze erschienen:

1) Kritik von Szeliga im Märzhefte der Norddeutschen Blätter.
2) Ueber das Wesen des Christenthums in Beziehung auf den Einzigen und sein Eigenthum — im vorigen Bande von Wigand's Vierteljahrsschrift.
3) Eine Broschüre: Die letzten Philosophen von M. Hess.

Szeliga tritt als Kritiker auf, Hess als Socialist, und der Verfasser des zweiten Aufsatzes als — Feuerbach. Wenn auch vielleicht nicht den genannten Recensenten, so mag doch manchem anderen Leser des Buches eine kurze Erwiderung von Nutzen sein.

Ueber diejenigen Worte, welche in Stirners Buche die auffälligsten sind, über den „Einzigen“ nämlich und den „Egoisten“, stimmen die drei Gegner untereinander überein. Es wird daher am dienlichsten sein, diese Einigkeit zu benutzen und die berührten Punkte vorweg zu besprechen.

Nachdem Szeliga den Einzigen in allem Ernste hat „werden“ lassen und ihn mit dem Manne identificirt (S. 4 „Der Einzige ist doch nicht immer Ein-

ziger, nicht immer Mann, sondern einst Kind und darauf Jüngling gewesen"), macht er ein „Weltgeschichtsindividuum" aus ihm und findet endlich nach einiger Definition von Gespenstern (wobei herauskommt, dass „ein gedankenloser Geist ein Leib, und dass der blosse, blanke Leib die Gedankenlosigkeit ist"), es sei der Einzige „folglich das Gespenst aller Gespenster". Zwar fügt er hinzu: „Für den Kritiker, der in der Weltgeschichte nicht bloss fixe Ideen einander ablösen, sondern schöpferische Gedanken sich fort und fort entwickeln sieht, für den Kritiker ist der Einzige dennoch kein Gespenst, sondern eine That des schaffenden Selbstbewusstseins, welche zu ihrer, unserer Zeit auftreten und ihre, eine bestimmte Aufgabe erfüllen musste" — allein diese „That" ist doch nur ein „Gedanke", ein „Princip" und ein Buch.

Feuerbach lässt sich auf den „Einzigen" nicht genauer ein, als dass er ihn ohne Weiteres für ein „einziges Individuum" ansieht, welches „aus einer Klasse oder Gattung ausgewählt und als heilig, unverletzlich den übrigen Individuen gegenübergestellt wird." In diesem Auswählen und Gegenüberstellen „bestehe das Wesen der Religion. Dieser Mensch, dieser Einzige, Unvergleichliche, dieser Jesus Christus ausschliesslich und allein ist Gott, diese Eiche, dieser Ort, dieser Hain, dieser Stier, dieser Tag ist heilig, nicht die übrigen." Er schliesst: „Schlage Dir den Einzigen im Himmel, aber schlage Dir auch den Einzigen auf Erden aus dem Kopfe."

Hess spielt eigentlich nur auf den Einzigen an. Erst identificirt er „Stirner" mit dem „Einzigen", dann sagt er von letzterem, „er ist der kopf- und herzlose Rumpf, d. h. er hat eben diese Illusion — denn er ist in der That nicht nur geistlos, sondern auch leiblos, er ist nichts, als seine Illusion", und endlich spricht er über Stirner, „den Einzigen", das Urtheil: „er renommirt nur."

Der Einzige erscheint hiernach als „das Gespenst aller Gespenster", als das „heilige Individuum, welches man sich aus dem Kopfe schlagen müsse", und als der blasse „Renommist".

Stirner nennt den Einzigen und sagt zugleich: Namen nennen Dich nicht; er spricht ihn aus, indem er ihn den Einzigen nennt, und fügt doch hinzu, der Einzige sei nur ein Name; er meint also etwas Anderes, als er sagt, wie etwa derjenige, der Dich Ludwig nennt, nicht einen Ludwig überhaupt, sondern Dich meint, für den er kein Wort hat.

Was Stirner sagt, ist ein Wort, ein Gedanke, ein Begriff; was er meint, ist kein Wort, kein Gedanke, kein Begriff. Was er sagt, ist nicht das Gemeinte, und was er meint, ist unsagbar.

Man schmeichelte sich immer, dass man vom „wirklichen, individuellen" Menschen rede, wenn man vom Menschen sprach; war das aber möglich, so lange man diesen Menschen durch ein allgemeines, ein Prädicat auzudrücken begehrte? Musste man nicht, um diesen zu bezeichnen, statt zu einem Prädicate, vielmehr zu einer Bezeichnung, einem Namen, seine Zuflucht nehmen, wobei die Meinung, d. h. das Unausgesprochene, die Hauptsache ist? Die Einen beruhigten sich bei der wahren, ganzen Individualität", die doch nicht von der Beziehung auf die „Gattung" frei wird; Andere bei dem „Geiste", welcher gleichfalls eine Bestimmtheit ist, nicht die völlige Bestimmungslosigkeit. Im „Einzigen" nur scheint diese Bestimmungslosigkeit erreicht zu sein, weil er als der gemeinte Einzige gegeben wird, weil, wenn man ihn als Begriff, d. h. als Ausgesprochenes, fasst, er als gänzlich leer, als bestimmungsloser Name erscheint, und somit auf seinen Inhalt ausserhalb oder jenseits des Begriffes hinweist. Fixirt man ihn als Begriff — und das thun die Gegner — so muss man eine Definition desselben zu geben suchen und wird

dadurch nothwendig auf etwas Anderes kommen, als auf das Gemeinte; man wird ihn von anderen Begriffen unterscheiden und z. B. als das „allein vollkommene Individuum“ auffassen, wodurch es dann leicht wird, seinen Unsinn darzuthun. Kannst Du Dich aber definiren, bist Du ein Begriff?

Der „Mensch“ als Begriff oder Prädicat erschöpft Dich nicht, weil er einen eigenen Begriffsinhalt hat, und weil sich sagen lässt, was menschlich und der Mensch ist, d. h. weil er einer Definition fähig ist, wobei Du ganz aus dem Spiele bleiben kannst. Allerdings hast auch Du als Mensch Deinen Antheil an dem Begriffsinhalt des Menschen, aber Du hast ihn nicht als Du daran. Der Einzige hingegen hat gar keinen Inhalt, ist die Bestimmungslosigkeit selber; Inhalt und Bestimmung wird ihm erst durch Dich. Es giebt keine Begriffsentwickelung des Einzigen, es kann kein philosophisches System aus ihm, als aus einem „Principe“ erbaut werden, wie aus dem Sein, dem Denken oder dem Ich; es ist vielmehr alle Begriffsentwickelung mit ihm zu Ende. Wer ihn als ein „Princip“ ansieht, der denkt ihn philosophisch oder theoretisch behandeln zu können und führt nothwendiger Weise nutzlose Lufthiebe gegen ihn. Sein, Denken, Ich, — sind nur unbestimmte Begriffe, welche durch andere Begriffe, d. h. durch Begriffsentwickelung, Bestimmung erhalten; der Einzige aber ist bestimmungsloser Begriff und kann durch keine anderen Begriffe bestimmter gemacht werden oder einen „näheren Inhalt“ bekommen: er ist nicht das „Princip einer Begriffsreihe“, sondern ein als Wort oder Begriff aller Entwickelung unfähiges Wort oder Begriff. Die Entwickelung des Einzigen ist deine und meine Selbstentwickelung, eine ganz einzige Entwickelung, da deine Entwickelung durchaus nicht meine Entwickelung ist. Nur als Begriff, d. h. nur als „Entwickelung“, sind sie ein und dasselbe; dagegen ist

deine Entwickelung so verschieden und einzig als die meinige.

Es ist, indem Du der Inhalt des Einzigen bist, an einen eigenen Inhalt des Einzigen, d. h. an einen Begriffsinhalt nicht mehr zu denken.

Durch das Wort Einziger soll nicht gesagt werden, was Du bist, wie man dadurch, dass man bei der Taufe Dir den Namen Ludwig zulegt, nicht sagen will, was Du bist.

Mit dem Einzigen ist das Reich der absoluten Gedanken, d. h. der Gedanken, welche einen eigenen Gedankeninhalt haben, abgeschlossen, wie mit dem inhaltsleeren Namen der Begriff und die Begriffswelt ausgeht: der Name ist das inhaltsleere Wort, dem ein Inhalt nur durch die Meinung gegeben werden kann.

Es wird aber im Einzigen nicht etwa nur, wie die genannten Gegner sich's vorstellen, die „Lüge der bisherigen egoistischen Welt“ offenbar; nein, in seiner Nacktheit und Kahlheit, in seiner schamlosen „Aufrichtigkeit“ (s. Szeliga S. 34) kommt die Nacktheit und Kahlheit der Begriffe und Ideen ans Tageslicht, wird der eitle Prunk seiner Gegner offenbar, wird es klar, dass die grösste „Phrase“ diejenige ist, die das inhaltsvollste Wort zu sein scheint. Der Einzige ist die aufrichtige, unleugbare, offenbare — Phrase; er ist der Schlussstein unserer Phrasenwelt, dieser Welt, in deren „Anfang das Wort war“.

Der Einzige ist eine Aussage, von welcher mit aller Offenheit und Ehrlichkeit eingeräumt wird, dass sie — Nichts aussagt. Der Mensch, der Geist, das wahre Individuum, die Persönlichkeit u. s. f. sind Aussagen oder Prädicate, welche von einer Fülle des Inhalts strotzen, Phrasen mit höchstem Gedankenreichthum; der Einzige ist, gegenüber jenen heiligen und erhabenen Phrasen, die leere, anspruchslose und ganz gemeine Phrase.

So etwas ahnten die Recensenten am Einzigen;

sie hielten sich daran, dass er eine Phrase sei. Aber sie meinten, er machte wieder darauf Anspruch, eine heilige, erhabene Phrase zu sein, und bestritten ihm diesen Anspruch. Er soll jedoch nichts, als die gemeine Phrase sein, nur dass er eben dadurch das wirklich ist, was die hochtrabenden Phrasen der Gegner nicht zu sein vermögen, und dass er so die Phrasenmacherei zu Schanden macht.

Der Einzige ist ein Wort, und bei einem Worte müsste man sich doch etwas denken können, ein Wort müsste doch einen Gedankeninhalt haben. Aber der Einzige ist ein gedankenloses Wort, es hat keinen Gedankeninhalt. — Was ist aber dann sein Inhalt, wenn der Gedanke es nicht ist? Einer, der nicht zum zweiten Male dasein, folglich auch nicht ausgedrückt werden kann; denn könnte er ausgedrückt, wirklich und ganz ausgedrückt werden, so wäre er zum zweiten Male da, wäre im „Ausdruck“ da.

Weil der Inhalt des Einzigen kein Gedankeninhalt ist, darum ist er auch undenkbar und unsagbar, weil aber unsagbar, darum ist er, diese vollständige Phrase, zugleich — keine Phrase.

Erst dann, wenn Nichts von Dir ausgesagt und Du nur genannt wirst, wirst Du anerkannt als Du. So lange Etwas von Dir ausgesagt wird, wirst Du nur als dieses Etwas (Mensch, Geist, Christ u. s. f.) anerkannt. Der Einzige sagt aber nichts aus, weil er nur Name ist, nur diess sagt, dass Du Du, und nichts anderes als Du bist, dass Du ein einziges Du oder Du selber bist. Hierdurch bist Du prädicatlos, damit aber zugleich bestimmungslos, berufslos, gesetzlos u. s. w.

Es war die Speculation darauf gerichtet, ein Prädicat zu finden, welches so allgemein wäre, dass es Jeden in sich begriffe. Ein solches durfte doch jedenfalls nicht ausdrücken, was Jeder sein soll, sondern was er ist. Wenn also „Mensch“ diess Prädicat

wäre, so müsste darunter nicht etwas verstanden werden, was Jeder werden soll, da sonst Alle, die es noch nicht geworden, davon ausgeschlossen wären, sondern etwas, was Jeder ist. Nun, „Mensch“ drückt auch wirklich aus, was Jeder ist. Allein dieses Was ist zwar Ausdruck für das Allgemeine in Jedem, für das, was Jeder mit dem Andern gemein hat, aber es ist nicht Ausdruck für den „Jeder“, es drückt nicht aus, wer Jeder ist. Bist Du damit erschöpft, dass man sagt, Du seiest Mensch? Hat man damit auch ausgesprochen, wer Du bist? Erfüllt jenes Prädicat „Mensch“ die Aufgabe des Prädicats, das Subject ganz auszudrücken, und lässt es nicht im Gegentheil am Subjecte gerade die Subjectivität weg und sagt nicht, wer, sondern nur, was das Subject sei?

Soll daher das Prädicat einen Jeden in sich begreifen, so muss ein Jeder darin als Subject erscheinen d. h. nicht bloss als das, was er ist, sondern als der, der er ist.

Wie aber kannst Du auftreten als der, der Du bist, wenn Du nicht selber auftrittst? Bist Du ein Doppelgänger oder bist Du nur einmal da? Du bist nirgends ausser Dir, bist nicht zum zweiten Male in der Welt, Du bist — einzig. Du kannst nur auftreten, wenn Du leibhaftig auftrittst.

„Du bist einzig“ — ist das nicht ein Urtheil? Wenn Du in dem Urtheil „Du bist Mensch“ nicht als der, der Du bist, auftrittst, trittst Du dann in dem Urtheil „Du bist einzig“ wirklich als Du auf? Das Urtheil „Du bist einzig“ heisst nicht anders als „Du bist Du“, ein Urtheil, welches der Logiker ein widersinniges Urtheil nennt, weil es nichts urtheilt, nichts sagt, weil es leer oder ein Urtheil ist, das kein Urtheil ist. — (Im Buche S. 232 ist das widersinnige Urtheil so genommen, wie es als „unendliches“ oder unbestimmtes erscheint; hier hingegen nach der Seite, wie es das „identische“ Urtheil ist.)

Was der Logiker verächtlich behandelt, das ist freilich unlogisch oder nur „formell logisch“; aber es ist auch, logisch betrachtet, nur noch eine Phrase; es ist die als Phrase verendende Logik.

Der Einzige soll nur die letzte, die sterbende Aussage (Prädicat) von Dir und Mir, soll nur diejenige Aussage sein, welche in die Meinung umschlägt: eine Aussage, die keine mehr ist, eine verstummende, stumme Aussage.

Du — Einziger! Was ist hierin noch für ein Gedankeninhalt, für ein Inhalt des Urtheils? Keiner! — Wer aus dem Einzigen als aus einem Begriffe noch einen eigenen Gedankeninhalt ableiten wollte, wer da meinte, mit dem „Einzigen“ sei von Dir ausgesagt, was Du seist; der würde eben beweisen, dass er an Phrasen glaubt, weil er die Phrasen nicht als Phrasen erkennt, er würde zeigen, dass er in der Phrase einen eigenen Inhalt sucht.

Du, Undenkbarer und Unaussprechlicher, bist der Phraseninhalt, der Phraseneigner, die leibhaftige Phrase, Du bist der Wer, der Der der Phrase.

Im Einzigen kann die Wissenschaft als Leben aufgehen, indem ihr Das zum Der und Der wird, der sich dann nicht mehr im Worte, im Logos, im Prädicate sucht.

Szeliga nimmt sich die Mühe, zu zeigen, dass der Einzige, „mit seinem eigenen Princip, überall Gespenster zu sehen, gemessen, zum Gespenst aller Gespenster wird.“ Es schwant ihm, dass der Einzige die leere Phrase sei; dass er selbst aber, Szeliga, der Phraseninhalt sei, lässt er ausser Acht.

Der Einzige im Himmel, welchen Feuerbach dem Einzigen auf Erden zur Seite stellt, ist die Phrase ohne Phraseneigner. Der gedachte Einzige heisst Gott.

Das hat eben der Religion ihre Dauer gesichert, dass sie den Einzigen wenigstens in Gedanken oder als Phrase hatte, dass sie ihn im Himmel sah. Aber der Einzige im Himmel ist eben ein Einziger, dessen sich Keiner annimmt, wogegen sich des Stirner'schen Einzigen Feuerbach nolens volens annimmt, da er es wunderlich anstellen müsste, wenn er sich seinen Einzigen aus dem Kopfe schlagen wollte. Wäre der Einzige im Himmel einer, der in seinem eigenen Kopfe, statt in Feuerbach's Kopfe, steckte, so sollt' es ihm schwer werden, sich den Einzigen aus dem Kopfe zu schlagen.

Hess sagt vom Einzigen: „er renommirt“. Ohne Zweifel ist der Einzige, diese offenkundige Phrase, eine leere Renommage; er ist Feuerbach's Phrase ohne Phraseneigner. Ist es aber nicht eine klägliche Renommage, damit ein Langes und Breites zu renommiren, dass man die Renommage und weiter nichts aus ihm herausgefunden hat? Ist denn Hess, dieser einzige Hess, auch nichts weiter, als eine Renommage? Doch wohl nicht.

Mehr Aergerniss noch als an dem Einzigen nehmen die Recensenten an dem „Egoisten“. Statt auf den Egoismus, wie er von Stirner aufgefasst wird, näher einzugehen, bleiben sie bei ihrer von Kindesbeinen an gewohnten Vorstellung von demselben stehen und rollen sein allem Volke so wohlbekanntes Sündenregister auf. Seht hier den Egoismus, die gräuliche Sünde — den will uns Stirner „empfehlen“!

Gegen die christliche Definition: „Gott ist die Liebe“ konnten die Recensenten im alten Jerusalem aufstehen und rufen: Da seht ihr, dass es ein heidnischer Gott ist, der von den Christen verkündet wird; denn ist Gott die Liebe, so ist er der Gott Amor, der

Liebesgott! — Was brauchten die jüdischen Recensenten sich weiter auf die Liebe und den Gott, welcher die Liebe ist, einzulassen, da sie den Liebesgott, den Amor, längst anspieen?

Szeliga charakterisirt den Egoisten so: „der Egoist hofft auf ein sorgenfreies, glückliches Leben. Er heirathet ein reiches Mädchen — und hat nun eine eifersüchtige, keifende Frau, d. h. seine Hoffnung ist realisirt, getäuscht worden."

Feuerbach sagt: „Es ist ein begründeter Unterschied zwischen dem, was man selbstsüchtige, eigennützige und dem, was man uneigennützige Liebe nennt. Welcher? in Kürze dieser: in der eigennützigen Liebe ist der Gegenstand Deine Hetäre, in der uneigennützigen Deine Geliebte. Dort befriedige ich mich wie hier, aber dort unterordne ich das Wesen einem Theil, hier aber den Theil, das Mittel, das Organ dem Ganzen, dem Wesen, dort befriedige ich eben deswegen auch nur einen Theil von mir, hier aber mich selbst, mein volles, ganzes Wesen. Kurz: in der eigennützigen Liebe opfere ich das Höhere dem Niederen, einen höheren Genuss folglich einem niedrigeren, in der uneigennützigen aber das Niedere dem Höheren auf."

Hess fragt: „Was ist zunächst der Egoismus überhaupt, und worin besteht der Unterschied zwischen dem egoistischen Leben und dem Leben in der Liebe?—" Schon diese Frage zeigt seine Verwandtschaft mit den beiden Vorhergehenden. Wie kann gegen Stirner ein solcher Gegensatz von egoistischem Leben und Leben in der Liebe geltend gemacht werden, da sich bei ihm beide vielmehr vollständig vertragen? Hess fährt fort: „Das egoistische Leben ist das mit sich zerfallene, sich selbst verzehrende Leben der Thierwelt. Die Thierwelt ist eben die Naturgeschichte des mit sich zerfallenen, sich selber zerstörenden Lebens überhaupt, und unsere ganze bisherige Geschichte ist

nichts als die Geschichte der socialen Thierwelt. — Wodurch unterscheidet sich aber die sociale Thierwelt von der Thierwelt im Walde? Durch nichts, als ihr Bewusstsein. Die Geschichte der socialen Thierwelt ist eben die Geschichte des Bewusstseins der Thierwelt, und ist die letzte Spitze der natürlichen Thierwelt das Raubthier, so ist der Höhepunkt der socialen Thierwelt eben das bewusste Raubthier. — Wie der Egoismus die gegenseitige Entfremdung der Gattung ist, so ist das Bewusstsein dieser Entfremdung (das egoistische Bewusstsein) das religiöse Bewusstsein. Die Thierwelt im Walde hat lediglich deshalb keine Religion, weil ihr das Bewusstsein ihres Egoismus, ihrer Entfremdung d. h. weil ihr das Sündenbewusstsein fehlt. Das erste Bewusstsein in der Menschheit ist das Sündenbewusstsein. — Als die egoistische Theorie, das egoistische Bewusstsein, Religion und Philosophie, ihren Gipfelpunkt erreicht hatten, musste auch die egoistische Praxis ihren Gipfelpunkt erreicht haben. Sie hat ihn erreicht in der modernen, christlichen Krämerwelt. Diese ist die letzte Spitze der socialen Thierwelt. — Die freie Concurrenz unserer modernen Krämerwelt ist nicht nur die vollendete Form des Raubmordes, sie ist zugleich das Bewusstsein der gegenseitigen, menschlichen Entfremdung. — Die heutige Krämerwelt ist die vermittelte, ihrem Wesen entsprechende, bewusste und principielle Form des Egoismus."

Das sind höchst populäre Charakteristiken des Egoismus, und es ist nur zu verwundern, dass Stirner nicht selbst dergleichen einfache Reflexionen anstellte und sich durch die Betrachtung, wie einfältig, wie gemein und wie raubmörderisch der Egoismus sei, bestimmen liess, dem hässlichen Ungethüm abzusagen. Hätte er, wie Szeliga, bedacht, dass der Egoist nichts als ein Einfaltspinsel sei, der ein reiches Mädchen heirathet und eine keifende Frau bekommt, hätte er,

wie Feuerbach, gesehen, dass der Egoist keine „Geliebte“ haben kann, oder hätte er, wie Hess, in dem Egoisten den Thiermenschen richtig erkannt oder gar den „Raubmord“ an ihm gewittert, wie sollte er denn nicht gegen ihn einen „tiefen Abscheu“ und eine „gerechte Entrüstung“ gefasst haben! Der Raubmord allein ist ja schon eine solche Infamie, dass Hess eigentlich nur diess einzige Wort gegen Stirners Egoisten auszurufen brauchte, um alle „guten Menschen“ gegen ihn aufzubringen und auf seiner Seite zu haben: das Wort ist gut gewählt und — ergreifend für ein sittliches Herz, wie ohngefähr der Ausruf „Ketzer!“ für einen rechtgläubigen Haufen.

Stirner erkühnt sich zu sagen, Feuerbach, Hess, Szeliga seien Egoisten. Er bescheidet sich freilich, hiermit nichts als ein identisches Urtheil auszusprechen, indem er sagt, Feuerbach thue platterdings nichts als Feuerbachisches, Hess nichts als Hessisches, Szeliga nichts als Szeligasches; allein er hat ihnen doch einen gar zu anrüchigen Titel gegeben.

Lebt Feuerbach in einer anderen als in seiner Welt? Lebt er etwa in Hess', in Szeligas, in Stirners Welt? Ist die Welt nicht dadurch, dass Feuerbach in ihr lebt, die ihn umgebende, die von ihm d. h. Feuerbachisch empfundene, angeschaute, gedachte Welt? Er lebt nicht bloss mitten in ihr, sondern ist ihre Mitte selbst, ist der Mittelpunkt seiner Welt. Und wie Feuerbach, so lebt Niemand in einer andern, als in seiner Welt, wie Feuerbach, so ist Jeder das Centrum seiner Welt. Welt ist ja nur das, was er nicht selber ist, was aber zu ihm gehört, mit ihm in Beziehung steht, für ihn ist.

Um Dich dreht sich Alles, Du bist die Mitte der

Aussenwelt und die Mitte der Gedankenwelt. Deine Welt reicht so weit, als Dein Fassungsvermögen reicht, und was Du umfassest, das ist durch das blosse Fassen Dein eigen. Du Einziger bist „Einziger“ nur zusammen mit „Deinem Eigenthum“.

Indessen entgeht es Dir nicht, dass, was Dein eigen ist, zugleich sein eigen ist oder ein eigenes Dasein hat, ein Einziges ist gleich Dir. Hierüber vergissest Du Dich selbst in süsser Selbstvergessenheit.

Wenn Du Dich aber vergessen hast, bist Du dann ganz verschwunden, wenn Du nicht an Dich denkst, hast Du dann überhaupt aufgehört zu sein? Wenn Du in das Auge Deines Freundes blickst oder über eine Freude sinnst, welche Du ihm bereiten möchtest, wenn Du zu den Sternen aufschaust, ihrem Gesetze nachgrübelst oder auch Grüsse ihnen zusendest, die sie in dein einsames Stübchen tragen sollen, wenn Du mikroscopisch Dich in das Treiben der Infusionsthierchen verlierst, wenn Du einem Menschen in Feuers- oder Wassernoth, ohne der eigenen Gefahr zu denken, zu Hülfe eilst: so „denkst“ Du gewiss nicht an Dich, so „vergissest“ Du Dich. Bist Du aber nur, wenn Du an Dich denkst und verkommst Du, wenn Du Dich vergissest; bist Du nur durch das Selbstbewusstsein? Wer vergässe sich nicht alle Augenblicke, wer verlöre sich nicht tausendmal in einer Stunde aus den Augen?

Diese Selbstvergessenheit, dieses Selbstverlieren ist ja nur eine Weise unserer Befriedigung, ist nur Genuss unserer Welt, unseres Eigenthums, d. h. Weltgenuss.

Nicht in diesem Selbstvergessen, sondern in dem Vergessen dessen, dass die Welt unsere Welt ist, hat die Uneigennützigkeit, d. h. der düpirte Egoismus, ihren Grund. Vor einer absoluten, einer „höheren“ Welt wirfst Du Dich nieder und wirfst Dich weg.

Die Uneigennützigkeit ist nicht ein Selbstvergessen in dem Sinne, dass man nicht an sich denkt und sich mit sich beschäftigt, sondern in dem anderen, dass man an der Welt das „Unsere“ vergisst, dass man vergisst, man sei der Mittelpunkt oder Eigner dieser Welt, sie aber unser Eigenthum. Die Furcht und Scheu vor der Welt als einer „höheren“ Welt ist der entmuthigte, der „demüthige“ Egoismus, der Egoismus in Knechtsgestalt, der sich nicht zu mucken getraut, im Stillen schleicht und „sich verleugnet“, — ist Selbstverleugnung.

Unsere Welt und die heilige Welt — darin liegt der Unterschied des aufrichtigen und des selbstverleugnenden, uneingeständigen, incognito kriechenden Egoismus.

Wie verhält es sich etwa mit Feuerbachs Beispiel von der Hetäre und Geliebten? Im ersteren Falle ein Geschäftsverhältniss ohne persönliches Interesse (und wird es nicht in unzähligen anderen, ganz verschiedenen Fällen beim Geschäftsverhältniss sein Bewenden haben müssen, wird man immer ein Interesse für die Person, mit der man's zu thun hat, ein persönliches Interesse, fassen können?), im zweiten ein persönliches Verhältniss. Was ist aber der Sinn des letzteren Verhältnisses? Doch wohl das gegenseitige Interesse an der Person. Verschwände dies Personen-Interesse aus dem Verhältnisse, dann wäre dasselbe sinnlos geworden; denn diess Interesse ist ja allein sein Sinn. Was ist nun die Ehe, die man als ein „heiliges Verhältniss“ preist, anders als die Fixirung eines interessanten Verhältnisses trotz der Gefahr, dass es uninteressant und sinnlos werde? Man sagt wohl, sie dürfe nur nicht „leichtsinnig“ geschieden werden. Aber warum nicht? Weil der Leichtsinn „Sünde“ ist, wenn es sich um eine „heilige Sache“ handelt. Der Leichtsinn soll nicht sein! Da steht dann ein Egoist, der um seinen Leichtsinn geprellt wird und sich selbst

verdammt, in einem uninteressanten, aber heiligen Verhältniss fortzuleben. Aus dem egoistischen Vereine ist eine „heilige Verbindung“ geworden; das Interesse der Personen an einander hört auf, aber die uninteressante Verbindung bleibt.

Ein anderes Beispiel des Uninteressanten ist die Arbeit, welche für eine Lebensaufgabe, einen Beruf des Menschen gilt. Aus ihr schreibt sich der Wahn her, dass man sein Brod verdienen müsse, und dass es eine Schande sei, Brod zu haben, ohne etwas dafür gethan zu haben: es ist der Stolz des Verdienstes. Das Arbeiten hat für sich gar keinen Werth und macht keinem Menschen Ehre, wie das arbeitslose Leben des Lazaroni diesem keine Schande macht. Entweder nimmst Du an der Arbeitsthätigkeit selbst ein Interesse, und es lässt Dir keine Ruhe, Du musst thätig sein. Dann ist die Arbeit Deine Lust, Dein specielles Vergnügen, ohne darin höher zu stehen, als die Faulheit des Lazaroni, die eben auch seine Lust ist. Oder Du verfolgst durch die Arbeit ein anderes Interesse, ein Resultat oder einen „Lohn“, und unterziehst Dich ihr nur als einem Mittel, das zum Zwecke führt: dann ist sie zwar für sich nicht interessant, macht aber auch keinen Anspruch darauf, das für sich Interessante zu sein, und Du kannst es wissen, dass sie nicht etwas für sich Werthvolles oder Heiliges, sondern eben nur eine dermalen unvermeidliche Sache ist, um das beabsichtigte Ergebniss, den Lohn, zu gewinnen. Aber die Arbeit, die als eine „Ehre des Menschen“ und als sein „Beruf“ betrachtet wird, ist Schöpferin der Nationalökonomie geworden, und bleibt Herrin des heiligen Socialismus, wo sie als „menschliche Arbeit“ die „menschlichen Anlagen ausbilden soll“, und wo diese Ausbildung eine menschliche Berufssache, ein absolut Interessantes ist. (Hierüber später einmal ein Mehreres).

Der Glaube, dass irgend etwas Anderes als ein

Interesse das Zugewandtsein zu einer Sache rechtfertigen könne. — der über das Interesse hinausgehende Glaube, erzeugt die Uninteressirtheit, ja die „Sünde", als ein Hangen am eigenen Interesse.

Erst vor dem heiligen Interesse wird das eigene Interesse zum „Privatinteresse", zum verabscheuten „Egoismus", zur „Sünde". Stirner signalisirt S. 224 den Unterschied des heiligen und des eignen Interesses in Kürze so: „Gegen jenes kann Ich Mich versündigen, dieses nur verscherzen."

Das heilige Interesse ist das Uninteressante, weil es ein absolutes oder ein Interesse für sich ist, gleichviel ob Du daran ein Interesse nimmst oder nicht. Du sollst es zu Deinem Interesse machen; es ist nicht ursprünglich Dein, ist nicht aus Dir geboren, sondern ein ewiges, ein allgemeines, ein rein menschliches. Es ist uninteressant, weil auf Dich und Dein Interesse dabei keine Rücksicht genommen wird; es ist ein Interesse ohne Interessenten, weil es ein allgemeines oder ein Interesse des Menschen ist. Und weil Du nicht Eigner desselben bist, sondern sein Anhänger und Diener werden sollst, darum hört ihm gegenüber der Egoismus auf und die „Uninteressirtheit" beginnt.

Nimm Dir nur ein heiliges Interesse zu Herzen, so bist Du gefangen und wirst um Deine eigenen Interessen betrogen werden. Sprich das Interesse, welches Du heute verfolgst, heilig, so bist Du morgen sein Sklave. Alles Verhalten zu einem absolut Interessanten oder zu einem an und für sich Werthvollen ist religiöses Verhalten oder schlechtweg Religion. Das Interessante kann nur durch Dein Interesse interessant, das Werthvolle nur durch Dein Werthbeilegen werthvoll sein, wogegen das trotz Dir Interessante ein Uninteressantes, das trotz Dir Werthvolle ein Unwürdiges ist.

Das Interesse jener Geister, wie das der Gesellschaft, des Menschen, des menschlichen Wesens, der Menschen als Aller, ihr „wesentliches Interesse", ist fremdes Interesse und soll Dein Interesse sein. Das Interesse der Geliebten ist Dein Interesse und nur so lange es Dein Interesse ist, interessirt es Dich. Erst dann, wenn es aufhört, Dein Interesse zu sein, kann es zu einem heiligen Interesse werden, zu einem Interesse nämlich, welches sein soll, obgleich es nicht Dein ist. Das bis dahin interessante Verhältniss wird nun zu einem uninteressirten und uninteressanten.

Im Geschäftsverhältniss und im persönlichen Verhältniss ist Dein Interesse das Erste, und alle Aufopferungen geschehen lediglich zum Besten dieses Deines Interesses, wogegen im religiösen Verhältniss das religiöse Interesse, das Interesse des Absoluten oder des Geistes, d. h. das Dir fremde Interesse, das Erste ist, und Deine Interessen diesem fremden Interesse geopfert werden sollen.

Der betrogene Egoismus besteht daher in dem Glauben an ein absolut Interessantes, an ein nicht aus dem Egoisten, d. h. dem sich Interessirenden, entspringendes, sondern gegen denselben gebieterisches und für sich festes, an ein „ewiges" Interesse. „Betrogen" ist hierin der Egoist, weil sein eigenes Interesse, das „Privatinteresse", nicht nur unberücksichtigt gelassen, sondern sogar verdammt wird, und „Egoismus" bleibt es dennoch, weil er auch dieses fremden oder absoluten Interesses sich nur in der Hoffnung annimmt, es werde ihm Genuss gewähren.

Dies absolut Interessante, welches ohne den Interessenten interessant sein soll, welches also, statt Sache eines Einzigen zu sein, sich vielmehr erst „Gefässe seiner Ehre", oder Menschen, welche seine „Rüstzeuge und Werkzeuge" sein sollen, sucht, nennt Stirner schlechtweg „das Heilige". Das Heilige ist in der That das absolut Uninteressante, da es das Inter-

essante zu sein Anspruch macht, selbst wenn sich kein Mensch dafür interessirte; es ist zugleich das „allgemein“, d. h. subjectlos Interessante, weil es nicht ein einzig Interessantes, ein Interesse eines Einzigen ist. Mit andern Worten: „Diess „allgemeine Interesse“ ist mehr als Du — ein „Höheres“; ist auch ohne Dich — ein „Absolutes“; ist ein Interesse für sich — ein Dir Fremdes; stellt an Dich die Forderung, ihm zu dienen, und findet Dich bereitwillig, wenn Du Dich — bethören lässest.

Um bei Feuerbachs rührender Darstellung von der Hetäre zu bleiben, so ist da Einer oder Eine, die gerne unkeusch sein möchten, weil der Naturtrieb ihnen keine Ruhe lässt. Aber, sagen sie sich, weisst Du wohl, was Unkeuschheit ist? Sie ist eine Sünde, eine Gemeinheit, sie schändet uns. Sagten sie, Wir würden durch Unkeuschheit andere Interessen, die uns noch wichtiger sind als dieser Sinnengenuss, verscherzen, so wäre das kein religiöses Bedenken, und sie brächten ihr Opfer nicht der Keuschheit, sondern andern Vortheilen, um welche sie sich nicht bringen mögen. Versagen sie sich hingegen die Stillung des Naturtriebes um der Keuschheit willen, so geschieht es aus religiösen Bedenken. Was für ein Interesse haben sie an der Keuschheit? Ohne Zweifel kein natürliches, denn ihre Natur räth ihnen zur Unkeuschheit: ihr wirkliches, unverkennbares und unleugbares Interesse ist die Unkeuschheit. Aber die Keuschheit ist ein Bedenken ihres Geistes, weil sie ein Interesse des Geistes, ein geistiges Interesse ist: sie ist ein absolutes Interesse, vor welchem die natürlichen und „Privatinteressen“ schweigen müssen, und welches den Geist bedenklich macht. Diess Bedenken nun werfen die Einen durch einen „Ruck“, durch den Ausruf: „dummes Zeug!“ von sich, weil ihnen, so bedenklich oder religiös sie auch sonst sein mögen, hier ein Instinct sagt, dass der Geist gegen den Naturtrieb ein griessgrämiger Despot sei, — während Andere das Bedenken selbst durch weiteres Denken überwinden und sich auch theoretisch sicher stellen: jene schlagen die Bedenken nieder, diese lösen — vermöge ihrer Virtuosität im Denken*) — die Bedenken auf. — Die Unkeuschheit und die Hetäre sehen also nur desshalb so schrecklich aus, weil sie gegen das „ewige Interesse“ der Keuschheit verstossen.

Es hat nur der Geist die Schwierigkeiten erhoben, die Bedenken geschaffen, woraus zu folgen scheint, dass sie nur geistig oder durch's Denken wieder weggeschafft werden können. Wie übel wären da die armen Seelen daran, die sich jene Bedenken haben aufschwatzen lassen, ohne die Kraft des Denkens zu besitzen, durch welche sie derselben Herr werden könnten! Wie übel, wenn sie darauf warten müssten, bis die reine Kritik ihnen die Freiheit wieder giebt. Sie helfen sich aber einstweilen durch einen gesunden, hausbackenen Leichtsinn, der für ihr Bedürfniss gerade so gut ist, als für die reine Kritik das freie Denken, da der Kritiker als Virtuose im Denken einen unabweislichen Drang hat, durchs Denken die Bedenken zu überwinden.

Die Bedenken sind etwas eben so Alltägliches, als das Reden und Plaudern; — was wäre also dagegen zu sagen? Nichts — nur sind alltägliche Bedenken kein heiliges Bedenken. Die alltäglichen Bedenken kommen und gehen, die heiligen Bedenken aber bleiben und sind absolut, sind absolute Bedenken (Dogmen; Glaubenssätze, Grundsätze). Gegen sie lehnt sich der Egoist, der Entheiliger auf und versucht seine egoistische Kraft gegen ihre heilige Macht. Alles „freie Denken“ ist Entheiligung der Bedenken und ein egoistisches Treiben gegen die heilige Macht derselben.

*) Die ihm das Denken zum Bedürfniss und interessant macht.

Macht auch so manches freie Denken nach einigen Sturmschritten Halt und bleibt wieder vor einem neuen heiligen Bedenken stehen, vor welchem der Egoismus zu Schanden wird; so rastet doch das freie Denken in seiner freiesten Form — die reine Kritik — vor keinem absoluten Bedenken und entheiligt mit egoistischer Ausdauer eine bedenkliche Heiligkeit nach der andern. Weil aber diess freieste Denken nur egoistisches Denken, nur Denkfreiheit ist, so wird es selbst zu einer heiligen Macht des Denkens und verkündet das Evangelium, dass nur im Denken die Erlösung zu finden sei. Es tritt nur das Denken selbst als eine heilige Sache, als ein menschlicher Beruf, als heiliges — Bedenken auf: nur das Bedenken (Erkennen) löst hiernach die Bedenken auf.

Könnten die Bedenken nur durch das Denken aufgelöst werden, so würden die Menschen niemals „reif“ dazu, sie loszuwerden.

Die Bedenklichkeit ist, wenn sie auch bis zum reinen Bedenken oder zur Reinheit der Kritik gelangt ist, dennoch nur Religiosität; der Religiöse ist der Bedenkliche. Eine Bedenklichkeit aber bleibt es, wenn man meint, nur durch Bedenken mit dem Bedenken fertig werden zu dürfen, wenn man also die „bequeme“ Unbedenklichkeit als „egoistische Arbeitsscheu der Masse“ verachtet.

Dem bedenklichen Egoismus fehlt nur die Anerkennung des unbedenklichen, um den Accent auf den Egoismus, statt auf die Bedenklichkeit, zu legen, und den Egoisten als den Ueberwinder zu erkennen, gleichviel ob er durch's Denken oder durch Unbedenklichkeit überwindet.

Wird hierdurch etwa das Denken „verworfen“? Nein, nur seine Heiligkeit wird ihm abgesprochen, nur als Zweck oder Beruf wird es verneint; als Mittel wird es Jedem überlassen, der dieses Mittels mächtig ist. Zweck des Denkens ist vielmehr die

Unbedenklichkeit, wie ja ein Denkender in jedem einzelnen Falle mit seinem Denken darauf ausgeht, endlich den richtigen Punkt zu finden, oder des Nachdenkens überhoben zu sein und mit der Sache fertig zu werden. Will man aber „die Arbeit des Denkens“ heilig sprechen, oder, was dasselbe ist, „menschlich“ nennen, so giebt man den Menschen nicht minder einen Beruf, als wenn man ihnen den Glauben vorschreibt und führt von der Unbedenklichkeit ab, statt zu ihr, als zu dem eigentlichen oder egoistischen Sinn des Denkens hinzuführen. Man verleitet die Menschen zur Bedenklichkeit und Bedächtigkeit, indem man ihnen ein „Heil“ im Denken verheisst; die Denkschwachen, die sich dazu verleiten lassen, können aber nicht anders, als sich wegen ihrer Denkschwäche bei irgend einem Gedanken — beruhigen, d. h. gläubig werden. Statt sich's mit den Bedenken leicht zu machen, werden sie vielmehr bedenklich werden, weil sie wähnen, im Denken liege das Heil*).

Doch die Bedenken, durch das Denken erschaffen, sind einmal da und können allerdings auch durch das Denken gehoben werden. Allein diess Denken, diese Kritik kommt nur dann zum Ziele, wenn es egoistisches Denken, egoistische Kritik ist, d. h. wenn der Egoismus oder das Interesse gegen die Bedenken oder das Uninteressante geltend gemacht, wenn das Interesse offen eingestanden wird, und der Egoist vom Egoisten aus kritisirt, statt vom Christen, vom Socialisten, vom Humanisten, vom Menschen, vom freien Denken, vom Geiste aus**) zu kritisiren. Denn das Interesse des Einzigen, also Dein Interesse, wird gerade in der heiligen oder menschlichen Welt mit Füssen getreten und diese selbe Welt, der z. B. Hess und Szeliga vorwerfen, sie sei eine egoistische, hat im

*) Die religiösen Wirren unserer Tage haben hierin ihren Grund; ja sie sind unmittelbar Aeusserungen dieser Bedenklichkeit.

**) D. h. christlich, socialistisch etc.

Gegentheil seit Jahrtausenden den Egoisten an den Schandpfahl gebunden und den Egoismus jedem aus dem Gebiete des Denkens oder Glaubens hergelaufenen „Heiligen“ fanatisch geopfert. Wir leben nicht in einer egoistischen, sondern in einer bis auf den geringen Eigenthumslappen herunter durchaus heiligen Welt.

Es könnte scheinen, als müsse es zwar jedem Einzelnen anheim gestellt werden, wie er mit den Bedenken fertig zu werden wisse, sei aber nichts desto weniger die Aufgabe der Geschichte, die Bedenken durch kritisches Bedenken aufzulösen. Gerade diess jedoch bestreitet Stirner, gerade gegen diese „Aufgabe der Geschichte“ behauptet er, dass die Geschichte der Bedenken und ihres Bedenkens zu Ende gehe. Nicht die Arbeit des Auflösens, sondern die Willkühr, welche nicht viel Federlesens mit den Bedenken macht, nicht die Kraft des Denkens, sondern die Kraft der Unbedenklichkeit scheint im Anzuge zu sein. Das Denken kann nur dazu dienen, die Unbedenklichkeit zu stärken und zu sichern. Das „freie Denken“ nahm seinen Ausgang von der egoistischen oder unbedenklichen Auflehnung gegen die heiligen Bedenken, es begann mit der Unbedenklichkeit: wer frei denkt, der macht sich unbedenklich über die heiligsten Bedenken her, — die Unbedenklichkeit ist die Seele und der egoistische Werth des freien Denkens. Der Werth dieses Denkens liegt nicht im Denker, sondern im Egoisten, der seine Macht, die Denkkraft, egoistisch über die heiligen Bedenken stellt und sie mir nichts dir nichts angreift.

Stirner hat S. 197 für eben diese Unbedenklichkeit Ausdrücke gebraucht, wie „Ruck, Aufspringen, aufjauchzendes Juchhe“ und sagt: „Die ungeheure Bedeutung des gedankenlosen Jauchzens konnte in der langen Nacht des Denkens und Glaubens nicht erkannt werden.“ Er hat damit nichts Geringeres bezeichnet, als erstlich den verborgenen, egoistischen

Grund aller und jeder Kritik eines Heiligen, selbst der blindesten und besessensten, für's zweite aber die einfache Form der egoistischen Kritik, die er mittelst seiner Denkkraft (einer blossen Virtuosität) durchzuführen den Versuch machte: er bemühte sich zu zeigen, wie ein Unbedenklicher vom Denken „Gebrauch machen“ könne, indem er die Bedenken von sich, dem Einzigen, aus kritisirt. Stirner lässt nur die „Erlösung der Welt“ nicht mehr in der Hand der Denkenden und Bedenklichen.

Das Jauchzen und Juchhe lässt sich leicht lächerlich machen, wenn man die Masse und Grösse der tiefen Bedenken ihm entgegenhält, die doch wahrlich nicht mit so geringer Mühe zu überwinden seien. Allerdings kann die Masse der in der Geschichte aufgehäuften und durch die Denkenden stets von neuem erweckten Bedenken nicht durch ein blosses Juchhe gehoben werden. Die Denkenden können sich nicht darüber hinwegsetzen, wenn nicht zugleich ihr Denken volle Befriedigung erhält; denn die Befriedigung ihres Denkens ist ihr wirkliches Interesse. Das Denken darf nicht etwa durch das Jauchzen unterdrückt werden, wie es vom Standpunkte des Glaubens aus durch den Glauben unterdrückt werden soll. Ohnehin wird es als ein wirkliches Interesse, also als dein Interesse, sich nicht unterdrücken lassen. Du, der Du das Bedürfniss des Denkens hast, kannst Dir die Bedenken nicht bloss wegjauchzen; Du musst sie auch wegdenken. Aber aus eben diesem Bedürfnisse ist gerade Stirners egoistisches Denken entsprungen, und ein Anfang, wenn auch noch ein sehr unbeholfener, von ihm gemacht worden, dem Interesse des Denkens durch den unbedenklichen Egoismus zu entsprechen, sein Buch sollte darthun, dass das rohe Juchhe nöthigenfalls auch die Potenz hat, ein kritisches Juchhe, eine egoistische Kritik zu werden.

Dem Egoismus liegt das Interesse zu Grunde.

Ist aber das Interesse nicht in gleicher Weise ein blosser Name, ein inhaltsleerer und aller Begriffsentwickelung baarer Begriff, wie der Einzige? Die Gegner sehen das Interesse und den Egoismus für ein „Princip“ an. Dazu würde gehören, dass das Interesse als absolutes begriffen würde. Das Denken kann „Princip“ sein, aber dann muss es als das absolute Denken, als die ewige Vernunft, sich selbst entwickeln; das Ich, soll es „Princip“ sein, muss als das absolute Ich einem darauf erbauten Systeme zu Grunde liegen. So könnte man auch das Interesse zu einem absoluten machen, und von ihm, als dem „menschlichen Interesse“ aus, eine Philosophie des Interesses herleiten: — ja, die Moral ist wirklich das System des menschlichen Interesses.

Die Vernunft ist eine und dieselbe: was vernünftig ist, bleibt trotz aller Thorheiten und Irrthümer vernünftig; die „Privatvernunft“ hat kein Recht gegen die allgemeine und ewige Vernunft. Du sollst und musst Dich der Vernunft unterwerfen. Das Denken ist ein und dasselbe: was wirklich gedacht wird, ist ein logisch Wahres und trotz des entgegengesetzten Wahnes von Millionen Menschen doch das unveränderlich Wahre; das „private“ Denken, die Meinung, muss vor dem ewigen Denken schweigen. Du sollst und musst Dich der Wahrheit unterwerfen. Jeder Mensch ist vernünftig, jeder Mensch ist Mensch nur durch das Denken („Das Denken unterscheidet den Menschen vom Thiere,“ sagt der Philosoph). So ist nun auch das Interesse ein Allgemeines, und jeder Mensch ist ein „interessirter Mensch“. Das ewige Interesse tritt als „menschliches Interesse“ dem „Privatinteresse“ entgegen, entwickelt sich als „Princip“ der Moral und unter Anderm auch des heiligen Socialismus, und unterwirft Dein Interesse dem Gesetze des ewigen Interesses. Es figurirt unter mancherlei Formen, z. B. als Staatsinteresse, Kircheninteresse,

Menschheitsinteresse, Interesse „Aller“, kurz als das wahre Interesse.

Hat nun Stirner an diesem Interesse, an dem Interesse, sein „Princip“? Reizt er nicht im Gegentheil Dein einziges Interesse gegen das „ewig Interessante“, gegen das — Uninteressante? Und ist Dein Interesse ein „Princip“, ein logischer — Gedanke? Es ist, gleich dem Einzigen, eine Phrase — im Reiche des Gedankens; in Dir aber einzig wie Du selber.

Es ist nöthig, noch ein Wort über den Menschen zu sagen. Wie es scheint, ist Stirners Buch gegen den Menschen geschrieben. Dadurch, wie auch durch das Wort Egoist hat er sich die schlimmsten Urtheile zugezogen oder die hartnäckigsten Vorurtheile rege gemacht. — Ja, es ist wirklich gegen den Menschen geschrieben, und gleichwohl hätte Stirner auf dasselbe Ziel losgehen können, ohne die Leute so arg vor den Kopf zu stossen, wenn er die Kehrseite herausgewendet und gesagt hätte: er schreibe gegen den Unmenschen. Nur hätte er dann selbst die Schuld getragen, wenn man ihn in entgegengesetzter, nämlich in sentimentaler Weise missverstanden und in die Reihe derer gestellt hätte, welche für den „wahren Menschen“ ihre Stimme erheben. Stirner aber sagt: Mensch ist der Unmensch, was der eine ist, das ist der andere, was gegen den einen gesagt wird, wird gegen den andern gesagt.

Misst man ein Wesen an einem Begriffe, so wird es niemals diesem Begriffe vollkommen entsprechend gefunden: misst man Dich an dem Begriffe Mensch, so wird sich stets herausstellen, dass Du etwas Apartes bist, etwas, was mit dem Worte Mensch nicht ausgedrückt werden kann, also jedenfalls ein aparter Mensch. Muthete man Dir nun zu, durchaus Mensch und nichts als Mensch zu sein, Du aber könntest dein Apartes nicht abstreifen, so wärest Du durch eben diess Aparte ein Unmensch, d. h. ein Mensch, der

nicht wahrhaft Mensch, oder ein Mensch, der eigentlich Unmensch ist. Der Begriff Mensch hätte seine Realität gerade im Unmenschen.

Dass an dem Begriffe Mensch gemessen, jeder wirkliche Mensch ein Unmensch ist, hat die Religion durch den Satz ausgedrückt, dass alle Menschen „Sünder" seien (das Sündenbewusstsein); heute nennt man den Sünder einen „Egoisten". Und wozu entschloss man sich in Folge dieser Einsicht? Dazu, den Sünder zu erlösen, den Egoismus zu überwinden, den wahren Menschen zu finden und zu realisiren. Man verwarf das Aparte, d. h. das Einzige, zu Gunsten des Begriffes, verwarf den Unmenschen, zu Gunsten des Menschen, und erkannte nicht, dass der Unmensch die richtige und allein mögliche Realität des Menschen ist: man wollte durchaus eine wahrhaft menschliche Realität des Menschen.

Man verlangte aber eine Widersinnigkeit. Der Mensch ist real und wirklich im Unmenschen; jeder Unmensch ist — der Mensch. Aber Unmensch bist Du nur als die Realität des Menschen, Unmensch nur im Vergleich mit dem Begriffe Mensch.

Du bist Unmensch, und darum bist Du vollkommen Mensch, realer, wirklicher Mensch, bist vollkommener Mensch. Aber Du bist eben mehr als vollkommener Mensch, Du bist ein aparter, ein einziger Mensch. Mensch und Unmensch, diese Gegensätze der religiösen Welt, verlieren ihre göttliche und teuflische, also ihre heilige oder absolute Bedeutung, in Dir, dem Einzigen.

Der Mensch, nach dessen Anerkennung unsere Heiligen so sehr schmachten, indem sie allezeit eifern, man solle in den*) Menschen den Menschen anerkennen, wird erst dann vollständig und wirklich anerkannt, wenn er als der Unmensch anerkannt wird. Wird er als solcher anerkannt, so hören alle religiösen

*) Muss offenbar „dem" heissen. Anmerkung des Herausgebers.

oder „menschlichen" Zumuthungen auf, und die Herrschaft der Guten, die Hierarchie, hat ein Ende, weil der Einzige, der ganz gemeine Mensch (nicht Feuerbachs tugendhafter „Gemeinmensch"), zugleich der vollkommene Mensch ist.

Indem also Stirner gegen den Menschen schreibt, schreibt er zugleich und in einem Athemzuge gegen den Unmenschen, als den Gegensatz zum Menschen; er schreibt aber nicht gegen den Menschen, welcher Unmensch, nicht gegen den Unmenschen, welcher Mensch ist — d. h. er schreibt für den ganz gemeinen Einzigen, der dadurch, dass er Unmensch ist, ohnehin und von selbst vollkommener Mensch ist.

Nur Fromme, nur heilige Socialisten u. s. w., nur Heilige aller Art verhindern, dass der Mensch im Menschen anerkannt und gewürdigt wird; nur sie hemmen den reinen, menschlichen Verkehr, indem sie den gemeinen egoistischen Verkehr allezeit eingeschränkt haben und einzuschränken trachten. Sie haben einen heiligen Verkehr eingeführt und möchten daraus womöglich einen allerheiligsten machen.

Szeliga sagt zwar noch mancherlei darüber, was der Egoist und Egoismus sei, hat aber in der That alles in seinem Exempel vom reichen Mädchen und der keifenden Frau erschöpft. Er schildert den Egoisten als „arbeitsscheu", als einen Menschen, der „auf gebratene Tauben hofft, die ihm in den Mund fliegen sollen", der sich „keine wahren, des Namens allein würdige Hoffnungen macht" u. dgl.: er versteht einen Menschen darunter, der sich's bequem machen will. Hätte er gleich so definirt: „Egoist-Schlafmütze", so wäre das noch deutlicher und einfacher gewesen.

Wie Szeliga bereits verräth, dass sein Egoist nur an einem Absoluten gemessen werden könnte, indem

er ihn an „wahren Hoffnungen“ misst. so spricht diess Feuerbach, der überhaupt des treffenden Wortes mächtiger ist, schon entschiedener aus, indem er vom Eigennützigen (Egoisten) sagt, „er opfere das Höhere dem Niederen“; vom Uneigennützigen, „er opfere das Niedere dem Höheren“. — Was ist „Höheres und Niederes?“ Doch wohl nicht etwas, das sich nach Dir richtet und wofür Du das Maass bist? Gälte etwas Dir und zwar Dir in diesem Augenblicke — denn nur im Augenblicke bist Du Du, nur als Augenblicklicher bist Du wirklich; als „allgemeines Du“ wärest Du vielmehr in jedem Augenblick ein „Anderer“ — gälte also etwas Dir in diesem Augenblicke „höher“ als etwas Anderes, so würdest Du's nicht dem Letzteren opfern; vielmehr opferst Du in jedem Augenblicke nur das, was Dir in eben diesem Augenblicke als „Niederes“ oder als minder wichtig gilt. Soll hiernach das Feuerbachsche „Höhere“ einen Sinn haben, so muss es ein von Dir, dem Augenblicklichen, getrenntes und freies Höheres, es muss ein absolut Höheres sein. Ein absolut Höheres ist ein solches, bei welchem Du nicht erst befragt wirst, ob es Dir das Höhere sei, welches vielmehr trotz Dir das Höhere ist. So allein kann von einem Höheren und einem „höheren Genusse“, welcher „geopfert werde“, die Rede sein. Ein solch Höheres ist im Feuerbachschen Beispiele der Genuss der Geliebten gegen den Genuss der Hetäre, oder die Geliebte gegen die Hetäre: jene ist das Hohe, diese das Niedere. Dass Dir vielleicht die Hetäre der höhere Genuss ist, dass Dir es in diesem Augenblicke der einzige Genuss ist, den Du begehrst: — was kümmert das grosse und edle Herzen, wie Feuerbach, die nur an der „Geliebten“ Gefallen finden und nach dem Massstabe ihres reinen Herzens decretiren, dass die Geliebte das „Höhere“ sein müsse! Nur wer an einer Geliebten, nicht wer an einer Hetäre hängt, „befriedigt sein volles, ganzes Wesen“.

Und worin besteht diess volle, ganze Wesen? Eben nicht in Deinem augenblicklichen Wesen, nicht in dem, was Du augenblicklich für ein Wesen bist, ja nicht einmal in dem, was Du überhaupt für ein Wesen bist, sondern im „menschlichen Wesen“. Für das menschliche Wesen ist die Geliebte das Höhere. — Wer ist also in Feuerbachs Sinne der Egoist? Derjenige, der sich gegen „das Höhere“, das absolut Höhere (d. h. das trotz Deinem entgegengesetzten Interesse Höhere), das Uninteressante versündigt, also der Egoist ist der — Sünder. Hierauf würde auch Szeligas Egoist hinausgekommen sein, wenn Szeliga den Ausdruck besser in seiner Gewalt hätte.

Am unzweideutigsten spricht erst Hess es aus, dass der Egoist der Sünder sei. Freilich gesteht hierdurch auch erst Hess vollständig und unbemäntelt ein, dass er nicht im entferntesten begriffen hat, worauf es in Stirners Buche ankommt. Läugnet etwa Stirner, dass der Egoist der Sünder und dass der „bewusste“ Egoismus („bewusst“ so, wie es Hess auffasst) das Sündenbewusstsein sei? Wenn der Europäer ein Crocodill tödtet, so handelt er als Egoist gegen das Crocodill, macht sich aber kein Gewissen daraus oder rechnet es sich nicht als „Sünde“ an; hätte hingegen ein alter Aegypter, der das Crocodill für heilig hielt, dennoch eines aus Nothwehr erschlagen, so hätte er zwar als Egoist sich seiner Haut gewehrt, zugleich aber auch eine Sünde begangen: sein Egoismus wäre Sünde, — er, der Egoist, ein Sünder. — Hieraus dürfte es einleuchten, dass der Egoist gegenüber dem „Heiligen“, gegenüber dem „Höheren“, nothwendiger Weise ein Sünder ist; macht er gegen das Heilige seinen Egoismus geltend, so ist das ohne Weiteres Sünde. Aber es ist anderseits auch nur so lange Sünde, als es am Heiligen gemessen wird, und nur derjenige Egoist schleppt sich mit dem „Sündenbewusstsein“ herum, der zugleich von dem Heiligenbewusstsein besessen ist.

Ein Europäer, der am Crocodill zum Mörder wird, ist sich seines Egoismus dabei gleichfalls bewusst oder handelt als bewnsster Egoist; aber er bildet sich nicht ein, dass sein Egoismus Sünde sei und verlacht das Sündenbewusstsein des Aegypters.

Gegenüber dem „Heiligen“ ist der Egoist mithin allezeit ein Sünder, am Heiligen kann er zu nichts anderem werden, als zum — Verbrecher. Das heilige Crocodill stempelt den egoistischen Menschen zum sündigen Menschen. Allein der Egoist kann den Sünder und die Sünde von sich abthun, wenn er das Heilige entheiligt, wie der Europäer das Crocodill ohne Sünde todtschlägt, weil Seine Heiligkeit, das Crocodill, für ihn ein Crocodill ohne Heiligkeit ist.

Hess sagt: „Die heutige Krämerwelt ist die vermittelte, ihrem Wesen entsprechende, bewusste und principielle Form des Egoismus.“ Diese heutige Welt voll Philanthropie, die im Princip mit dem Socialismus ganz einverstanden ist (man sehe z. B. im Gesellschaftsspiegel und im Westphälischen Dampfboot, wie die „Principien“ der Socialisten ganz dasselbe sind, als die „Sonntagsgedanken“ und Ideale aller guten Bürger oder Bourgeois) diese Welt, in der die Allermeisten sich durch Heiligkeiten um ihren Vortheil bringen lassen, und in der die Ideale von Bruderliebe, Menschenliebe, Recht, Gerechtigkeit, von „Füreinandersein“ und Füreinanderthun u. s. f. nicht bloss von Mund zu Munde gehen, sondern schrecklicher, verderbenvoller Ernst sind — diese Welt, die nach wahrer Menschlichkeit schmachtet und bei Socialisten, Communisten, Menschenfreunden aller Art endlich die rechte Erlösung zu finden hofft, — diese Welt, in der die socialistischen Bestrebungen nichts als der offenbare Sinn jeder „Krämerseele“ sind und bei allen Wohldenkenden Anklang finden, — diese Welt, deren Princip das „Wohl aller Menschen“, das „Wohl der Menschheit“ ist, und die nur deshalb von diesem Wohle erst träumt,

weil sie noch nicht weiss, wie sie's herstellen soll, und der socialistischen Verwirklichung ihrer Lieblingsidee noch nicht traut — diese gegen allen Egoismus heftig eifernde Welt verlästert Hess als eine „egoistische“. Aber er hat gleichwohl Recht. Da diese Welt gegen den Teufel eifert, so sitzt er ihr im Nacken; nur hätte Hess den heiligen Socialismus mit zu dieser egoistischen und sündenbewnssten Welt rechnen sollen.

Die freie Concurrenz wird von Hess die vollendete Form des Raubmordes und zugleich das vollendete Bewusstsein der gegenseitigen menschlichen Entfremdung (des „Egoismus)“ genannt. Da soll wieder der Egoismus die Schuld tragen. Warum entschied man sich denn für die Concurrenz? Weil sie für Alle und Jeden nützlich zu sein schien. Und warum wollen die Socialisten sie jetzt abschaffen? Weil sie den gehofften Nutzen nicht gewährt, weil die Meisten sich schlecht dabei stehen, weil Jeder seine Lage zu verbessern verlangt und weil zu diesem Zwecke die Aufhebung der Concurrenz räthlich erscheint.

Ist da der Egoismus das „Grundprincip“ der Concurrenz, oder haben sich nicht im Gegentheil die Egoisten in ihr nur verrechnet? Müssen sie nicht gerade deshalb von ihr ablassen, weil sie ihren Egoismus nicht befriedigt?

Man führte die Concurrenz ein, weil man ein Heil für Alle darin sah, man einigte sich über sie, man versuchte es gemeinschaftlich mit ihr; sie, die Isolirung und Vereinzelung, ist selbst ein Product der Vereinigung, des Uebereinkommens, der gleichen Ueberzeugung, und man war durch sie nicht bloss vereinzelt, sondern zugleich verbunden. Sie war ein rechtlicher Zustand, das Recht aber ein gemeinsames Band, ein Gesellschaftsverband. Man stimmt in der Concurrenz etwa so überein, wie alle Jäger bei einer Jagd für ihren Zweck und respective ihre Zwecke es zuträglich finden können, sich im Walde zu zerstreuen

und „vereinzelt" zu jagen. Was nützlicher sei, darüber liess sich streiten. Jetzt freilich stellt es sich heraus — was übrigens nicht erst die Socialisten entdeckt haben — dass bei der Concurrenz nicht jeder seinen Gewinn, seinen gewünschten „Privaterwerb", seinen Nutzen, sein eigentliches Interesse findet. Aber es stellt sich wieder nur durch egoistische oder interessirte Berechnung heraus.

Indess man hat sich nun einmal so seine Vorstellung vom Egoismus zurecht gemacht und denkt sich schlechtweg die „Isolirung" darunter. Was in aller Welt hat aber der Egoismus mit der Isolirtheit zu schaffen? Werde Ich (Ego) dadurch z. B. ein Egoist, dass Ich die Menschen fliehe? Ich isolire oder vereinsame Mich allerdings, aber egoistischer bin Ich dadurch nicht um ein Haar mehr, als Andere, die unter den Menschen bleiben und ihres Umgangs sich freuen. Isolire Ich Mich, so geschieht es, weil Ich in der Gesellschaft keinen Genuss mehr finde; bleibe Ich aber unter den Menschen, so bleibe Ich, weil sie Mir noch Vieles bieten. Das Bleiben ist nicht weniger egoistisch, als die Vereinsamung.

In der Concurrenz steht freilich Jeder isolirt; wenn aber die Concurrenz einst fallen wird, weil man einsieht, dass Zusammenwirken nützlicher sei als Isolirtheit, wird dann in den Vereinen nicht gleichwohl Jeder Egoist sein, und seinen Nutzen wollen? Man erwidert, man wolle ihn aber auf Kosten Anderer. Ja, zunächst aber nur darum nicht auf Kosten Anderer, weil die Anderen keine solchen Narren mehr sein wollen, ihn auf ihre Kosten leben zu lassen.

Doch „ein Egoist ist, wer nur sich allein bedenkt!" — Das wäre ein Mensch, der all die Freuden nicht kennt und schmeckt, die aus der Theilnahme an Andern, d. h. daraus entspringen, dass man auch Andere „bedenkt", ein Mensch, der unzählige Genüsse entbehrte, also eine — arme Natur. Weshalb aber

soll dieser Verlassene und Isolirte im Vergleich mit reichern Naturen ein Egoist sein? Wir könnten uns freilich längst daran gewöhnt haben, dass die Armuth für eine Schande, ja für ein Verbrechen gilt, und die heiligen Socialisten haben es schlagend nachgewiesen, dass der Arme als Verbrecher behandelt wird. Die heiligen Socialisten machen es aber mit denen, die in ihren Augen verächtliche Arme sind, gerade so wie die Bourgeois es mit ihren Armen machen.

Warum soll aber, wer um ein Interesse ärmer ist, „egoistischer" heissen, als wer das Interesse hat? Ist die Auster egoistischer als der Hund, der Mohr egoistischer als der Deutsche, der arme verachtete Trödeljude egoistischer als der begeisterte Socialist, der Vandale, welcher Kunstwerke zerstört, für die er keinen Sinn hat, egoistischer, als der Kunstkenner, der dieselben Kunstwerke mit grösster Sorgfalt und Liebe pflegt, weil er Sinn und Interesse dafür hat? Und wenn nun Einer — wir lassen es dahingestellt, ob so Einer nachweisbar ist — kein „menschliches" Interesse an den Menschen fände, wenn er sie als Menschen nicht zu schätzen wüsste, wäre er da nicht ein um ein Interesse ärmerer Egoist, statt, wie die Feinde des Egoismus sagen, ein Ausbund von Egoist zu sein? Wer einen Menschen liebt, ist um diese Liebe reicher, als ein Anderer, der keinen liebt; aber ein Gegensatz von Egoismus und Nicht-Egoismus ist darin keineswegs vorhanden, da beide nur ihrem Interesse folgen.

Allein es soll Jeder Interesse für die Menschen, Liebe zu den Menschen haben!

Nun, seht zu, wie weit Ihr mit diesem Soll, mit diesem Liebesgebote kommt. Seit zwei Jahrtausenden wird es den Menschen zu Herzen geführt, und gleichwohl klagen die Socialisten heute, dass unsere Proletarier liebloser behandelt werden, als die Sclaven der Alten, und gleichwohl erheben dieselben Socialisten

noch einmal recht laut ihre Stimmen für dieses — Liebesgebot.

Wollt Ihr, dass die Menschen ein Interesse an Euch nehmen, so zwingt ihnen eins ab und bleibt nicht uninteressante Heilige, die ihr heiliges Menschenthum, wie einen heiligen Rock, hinhalten und bettlermässig rufen: „Respect vor unserer Menschheit, die heilig ist!“

Der Egoismus, wie ihn Stirner geltend macht, ist kein Gegensatz zur Liebe, kein Gegensatz zum Denken, kein Feind eines süssen Liebeslebens, kein Feind der Hingebung und Aufopferung, kein Feind der innigsten Herzlichkeit, aber auch kein Feind der Kritik, kein Feind des Socialismus, kurz, kein Feind eines wirklichen Interesses: er schliesst kein Interesse aus. Nur gegen die Uninteressirtheit und das Uninteressante ist er gerichtet: nicht gegen die Liebe, sondern gegen die heilige Liebe, nicht gegen das Denken, sondern gegen das heilige Denken, nicht gegen die Socialisten, sondern gegen die heiligen Socialisten u. s. w.

Die „Ausschliesslichkeit“ des Egoisten, die man für „Isolirtheit, Vereinzelung, Vereinsamung“ ausgeben möchte, ist im Gegentheil volle Betheiligung am Interessanten durch — Ausschliessung des Uninteressanten.

Den grössten Abschnitt des Stirnerschen Buches, den Abschnitt „Mein Verkehr“, den Weltverkehr und Verein von Egoisten, hat man Stirner nicht zu Gute kommen lassen mögen.

Was die Besonderheit der genannten drei Gegner betrifft, so wäre es eine langweilige Arbeit, sich bei allen schiefen Stellen aufhalten zu wollen. Es kann aber eben so wenig für dieses Mal meine Absicht sein, auf diejenigen Principien näher einzugehen, welche die

Gegner vertreten oder vertreten möchten, nämlich auf die Feuerbachsche Philosophie, auf die reine Kritik und auf den Socialismus, Jedes derselben verdient eine eigene Abhandlung, zu der sich wohl eine andere Gelegenheit finden wird, Daher nur einiges Einzelne.

Szeliga.

Szeliga fängt gleich an: „Die reine Kritik hat gezeigt u. s. w.“, als hätte Stirner von diesem „Subjecte“ nicht gesprochen (z. B. Einz. S. 469). Auf den beiden ersten Seiten giebt sich Szeliga als den „Kritiker zu erkennen, welchen die Kritik veranlasst, sich als Eins mit dem zu betrachtenden Gegenstand zu setzen, ihn als Geist vom Geiste geboren anzuerkennen, sich in das Innere des zu bekämpfenden Wesens hinein zu begeben“ u. s. w. Ins Innere des Stirnerschen Buches wenigstens hat sich Szeliga, wie gezeigt, nicht hinein begeben, und so wollen Wir ihn hier auch nicht als den reinen Kritiker, sondern blos als Einen aus der Masse ansehen, der das Buch recensirt. Was Szeliga die Kritik thun lässt, das sehen Wir als von Szeliga gethan an, ohne zu beachten, ob „die Kritik“ eben dasselbe thun würde, und so sagen Wir z. B. statt „die Kritik wird dem Lebenslauf des Einzigen folgen“ —: „Szeliga wird . . . . folgen.“

Wenn Szeliga einen seiner Gedanken ganz begriffsmässig durch das Wort „Affe“ ausdrückt, so könnte es ja sein, dass die reine Kritik einen solchen Gedanken durch ein anderes Wort wiedergäbe, Worte sind doch gewiss weder der Kritik noch Szeliga gleichgültig, und es geschähe der Kritik Unrecht, wenn man ihr für ihren vielleicht anders schattirten Gedanken durchaus den Szeliga'schen Affen aufdrängen wollte; der Affe ist der wahre Gedankenausdruck nur für Szeliga's Gedanken.

Von Seite 24 bis 32 führt Szeliga express die Sache der reinen Kritik. Könnte aber die reine Kritik

nicht diese poetische Art, ihre Sache zu führen, ziemlich ungeschickt finden?

Wir nehmen seine Berufung auf die Muse Kritik, die ihn inspirirt oder „veranlasst“ habe, nicht an und übergehen alles, was er zum Preise seiner Muse sagt, selbst die „neue That der Selbstvervollkommnung, zu welcher der Einzige (nämlich Stirner, den Szeliga, Feuerbach und Hess den „Einzigen“ nennen!) ihr die Gelegenheit gegeben hat.“

Wie Szeliga dem Lebenslaufe des Einzigen zu folgen weiss, das wird man sehen, wenn man z. B. Seite 6, erster Absatz seines Aufsatzes, mit dem Einz. S. 468—478 vergleicht. Der Stirnerschen „Gedankenlosigkeit“ stellt Szeliga als einer Feigheit den „Muth des Denkens“ entgegen. Warum „begiebt er sich denn nicht in das Innere dieses zu bekämpfenden Wesens“, warum untersucht er nicht, ob jene Gedankenlosigkeit sich nicht vollkommen gut mit dem Muthe des Denkens vertrage? Er hätte es gerade an diesem Gegenstande versuchen sollen, „sich als Eins mit dem zu betrachtenden Gegenstand zu setzen.“ Wer wird sich aber mit einem so verächtlichen Gegenstande, wie die Gedankenlosigkeit ist, in Eins zu setzen Lust haben! Man braucht sie ja nur zu nennen, so spuckt gleich Jeder von selbst aus.

Stirner hatte von der reinen Kritik gesagt: „Vom Standpunkte des Gedankens aus giebt es keine Macht, die der ihrigen überlegen zu sein vermöchte, und es ist eine Lust, zu sehen, wie leicht und spielend dieser Drache alles andere Gedankengewürm verschlingt.“ Da es nun Szeliga so vorkommt, als wenn Stirner gleichfalls kritisirte, so meint er, „der Einzige locke (als Affe) den Drachen — die Kritik — herbei und stachle ihn an, das Gedankengewürm zu verschlingen — zunächst das der Freiheit und Uneigennützigkeit.“ Welche Kritik wendet Stirner denn an? Die reine Kritik doch wahrscheinlich nicht, da diese ja nach

Szeliga's eigenen Worten nur die „besondere“ Freiheit im Namen der „wahren“ Freiheit bekämpft, um sich „zur Idee der wahren, menschlichen Freiheit oder zu der Idee der Freiheit überhaupt erst fortzubilden.“ Was hat Stirners egoistische, also durchaus nicht „reine“ Kritik, mit der „Idee der uneigennützigen, wahren, menschlichen Freiheit“ zu schaffen, mit der Freiheit, welche keine fixe Idee ist, weil [ein scharfsinniges Weil!] sie sich nicht in den Staat oder die Gesellschaft oder einen Glauben oder sonst in welche Besonderheit es immer sei, festsetzt; sondern sich in jedem Menschen, in jedem Selbstbewusstsein anerkennt, an diesem und in diesem Jedem das Maass seiner Freiheit selbst überlässt, ihn aber auch zugleich nach diesem seinem eigenen Maasse misst?“ [Die Idee der Freiheit, welche sich anerkennt, und jeden Menschen nach dem Maasse misst, in welchem er sie in sich aufgenommen hat! Gerade wie Gott sich anerkennt und die Menschen nach dem Maasse, wie sie ihn aufnehmen, — wobei er auch „Jedem das Maass seiner Freiheit selbst überlässt“ — in Verstockte und Auserwählte scheidet.]

Wiederum soll „der Einzige den Drachen, die Kritik, gegen ein anderes Gedankengewürm: Recht und Gesetz, losgelassen haben.“ Aber wieder ist es ja nicht die reine, sondern die interressirte Kritik. Uebte Stirner die reine Kritik, so müsste er ja, wie Szeliga sich ausdrückt, „das Aufgeben des Privilegiums, des gewaltthätigen Rechtes, das Aufgeben des Egoismus fordern“; er müsste also das „wahre, menschliche“ Recht gegen das „gewaltthätige“ in den Kampf führen und die Menschen ermahnen, dass sie sich doch ja an das wahre Recht halten möchten. Stirner wendet die reine Kritik nirgends an, stachelt diesen Drachen auf nichts an, braucht sie nirgends und erreicht seine Resultate niemals durch „die fortschreitende Reinheit der Kritik“. Sonst müsste er sich auch z. B. wie Szeliga einbilden, „dass die Liebe erst eine neue

Schöpfung sein muss, welche die Kritik heraufführen will.“ Solche Szeligasche Herrlichkeiten, wie „wahre Freiheit, Aufgeben des Egoismus, neue Schöpfung der Liebe“ schweben ihm gar nicht vor.

Ueber die Stellen, in denen Szeliga eigens die Sache der Kritik gegen Stirner führt, gehen Wir, wie gesagt, hinweg, obgleich fast jeder Satz angegriffen werden müsste. Eine besonders schöne Rolle spielen darin die „Arbeitsscheu, Faulheit, faules Wesen, Verwesung“; dann aber wird von der „Wissenschaft des Menschen“ gesprochen, welche der Mensch aus dem Begriffe Mensch schaffen soll, und es heisst S. 32: „Der zu findende Mensch ist keine Kategorie mehr, darum auch nicht noch etwas Besonderes ausser den Menschen.“ Hätte Szeliga verstanden, dass der Einzige, weil die völlig inhaltslose Phrase oder Kategorie, darum keine Kategorie mehr ist, so hätte er ihn vielleicht als „den Namen dessen, was ihm noch namenlos ist“, anerkannt. Aber es steht zu fürchten, er weiss nicht, was er damit sagt: „keine Kategorie mehr.“

Schliesslich besteht „die neue That der Selbstvervollkommnung, zu welcher der Einzige der reinen Kritik die Gelegenheit gegeben hat“, darin, dass „die Welt, welche der Einzige vollendet, sich in ihm und durch ihn das vollständigste Dementi gegeben hat, und dass die Kritik nur von ihr, dieser alten, zertrümmerten, zersetzten, verwesenden Welt Abschied nehmen kann.“ Eine artige Selbst-Vervollkommnung.

Feuerbach.

Ob Stirner Feuerbachs Wesen des Christenthums gelesen und verstanden hat, das könnte nur durch eine besondere Kritik desselben dargethan werden, die hier nicht geliefert werden soll. Wir beschränken Uns daher auf einiges Wenige.

Feuerbach glaubt in Stirners Sinne zu reden, wenn er sagt: „das ist ja eben ein Zeichen von der

Religiosität, von der Gebundenheit Feuerbachs, dass er noch in einen Gegenstand vernarrt ist, dass er noch Etwas will, Etwas liebt — ein Zeichen, dass er sich noch nicht zum absoluten Idealismus des Egoismus emporgeschwungen hat.“ Hat Feuerbach dabei auch nur etwa folgende Stellen betrachtet? Einz.: S. 381. „Der Sinn des Gesetzes der Liebe ist etwa der: Jeder Mensch muss ein Etwas haben, das ihm über sich geht.“ Dieses Etwas der heiligen Liebe ist der Spuk. S. 383. „Wer voll heiliger (religiöser, sittlicher, humaner) Liebe ist, der liebt nur den Spuk u. s. w.“ Ferner S. 383 - 395 — z. B. „Nicht als meine Empfindung ist die Liebe eine Besessenheit, sondern durch die Fremdheit des Gegenstandes — durch den absolut liebenswürdigen Gegenstand u. s. w.“ „Mei eigen ist meine Liebe erst, wenn sie durchaus in einem eigennützigen und egoistischen Interesse besteht, mithin der Gegenstand meiner Liebe wirklich mein Gegenstand oder mein Eigenthum ist.“ „Ich bleibe bei dem alten Klange der Liebe und liebe meinen Gegenstand,“ also mein „Etwas.“

Aus Stirners „Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt“ macht Feuerbach „das Nichts“ und bringt dann heraus, dass der Egoist ein frommer Atheist sei. Das Nichts ist allerdings eine Definition Gottes. Feuerbach spielt hier mit einem Worte, mit welchem sich (Nordd. Bl. S. 33) Szeliga Feuerbachisch abmüht. Uebrigens heisst es im Wesen des Christenth. S. 31: „Ein wahrer Atheist ist nur der, welchem die Prädicate des göttlichen Wesens, wie z. B. die Liebe, die Weisheit, die Gerechtigkeit Nichts sind, aber nicht der, welchem nur das Subject dieser Prädicate nichts ist.“ Trifft das nicht bei Stirner ein, zumal wenn ihm nicht das Nichts für Nichts aufgebürdet wird?

Feuerbach fragt: „Wie lässt Feuerbach die (göttlichen) Prädicate bestehen?“ und antwortet: „Nicht so, wie sie Prädicate Gottes, nein, so wie sie Prädicate

der Natur und Menschheit — natürliche, menschliche Eigenschaften sind. Werden sie aus Gott in den Menschen versetzt, so verlieren sie eben den Character der Göttlichkeit.“ Stirner antwortet dagegen: Feuerbach lässt die Prädicate als Ideale bestehen: — als Wesensbestimmungen der Gattung, welche im individuellen Menschen nur „unvollkommen“ sind und erst „im Maasse der Gattung“ vollkommen werden, als „Wesensvollkommenheiten des vollkommenen Menschen“, also als Ideale für den individuellen Menschen. Nicht als Göttlichkeiten lässt er sie bestehen, insofern er sie um ihr Subject, Gott, bringt, sondern als Menschlichkeiten, insofern er sie „aus Gott in den Menschen versetzt“. Nun richtet sich Stirner gerade gegen den Menschen, und Feuerbach kommt hier ganz unbefangen wieder mit „dem Menschen“ an und meint, wenn die Prädicate nur „menschliche“ oder in den Menschen versetzt wären, würden sie gleich ganz „profan, gemein“. Die menschlichen Prädicate sind aber um nichts gemeiner und profaner, als die göttlichen, und Feuerbach bleibt weit davon entfernt, ein „wahrer Atheist“ nach seiner eigenen obigen Beschreibung zu sein; er will es auch nicht sein.

„Die Grundillusion, sagt Feuerbach, ist Gott als Subject.“ Stirner hat aber gezeigt, dass die Grundillusion vielmehr der Gedanke der „Wesensvollkommenheiten“, und dass Feuerbach, der diess „Grundvorurtheil“ mit aller Macht vertritt, gerade darum ein wahrer Christ ist.

„Feuerbach zeigt, heisst es weiter, dass das Göttliche nicht Göttliches, Gott nicht Gott, sondern nur das, und zwar im höchsten Grade, sich selbst liebende, sich selbst bejahende und anerkennende menschliche Wesen ist.“ Wer ist aber dieses „menschliche Wesen“? Stirner hat bewiesen, dass das menschliche Wesen eben jener Spuk ist, welcher auch der Mensch heisst, und dass Du, einziges Wesen, durch den Sparren dieses menschlichen Wesens um Deine „Selbstbejahung“,

um Feuerbachisch zu reden, gebracht wirst. Der Streitpunkt, welchen Stirner aufgenommen, wird also wiederum gänzlich umgangen.

„Das Thema, der Kern der Feuerbachschen Schrift sei, heisst es weiter, die Aufhebung der Spaltung in ein wesentliches und unwesentliches Ich — die Vergötterung d. h. die Position, die Anerkennung des ganzen Menschen vom Kopfe bis zur Ferse. Wird denn nicht ausdrücklich am Schlusse die Gottheit des Individuums als das aufgelöste Geheimniss der Religion ausgesprochen?“ „Die einzige Schrift, in welcher das Schlagwort der neueren Zeit, die Persönlichkeit, die Individualität aufgehört hat, eine sinnlose Floskel zu sein, ist gerade das Wesen des Christenthums.“ Was aber „der ganze Mensch“, was „das Individuum, die Persönlichkeit, die Individualität“ sei, geht aus Folgendem hervor: „Das Individuum ist dem Feuerbach das absolute d. i. wahre, wirkliche Wesen. Warum sagt er aber nicht: dieses ausschliessliche Individuum? Darum, weil er dann nicht wüsste, was er will — auf den Standpunkt, welchen er negirt, den Standpunkt der Religion zurücksinken würde.“ — Es ist also „der ganze Mensch“, nicht „dieser Mensch“, nicht der gemeine, verbrecherische, selbstsüchtige Mensch. Gewiss sänke Feuerbach auf den von ihm negirten Standpunkt der Religion zurück, wenn er von diesem ausschliesslichen Individuum aussagte, es sei „das absolute Wesen“; aber nicht desshalb, weil er von diesem Individuum etwas aussagte, sondern weil er von demselben etwas Religiöses („absolutes Wesen“) aussagte oder sein religiöses Prädicat darauf anwendete, und weil er zweitens ein „Individuum“ als „heilig, unverletzlich den übrigen Individuen gegenüberstellte.“ Gegen Stirner ist daher mit obigen Worten wieder gar nichts gesagt, da Stirner nichts von einem „heiligen, unverletzlichen Individuum“ sagt, nichts von einem „ausschliesslichen, unvergleichlichen Individuum, welches Gott ist oder werden

könnte"; es fällt ihm nicht ein, dem „Individuum" zu bestreiten, dass es ein „Communist" sei. Zwar hat Stirner die Wörter „Individuum", „Einzelner", gelten lassen, weil er sie in dem Ausdruck „Einziger" ja doch zugleich untergehen liess; aber er that damit nur, was er in dem Abschnitt „Meine Macht" ausdrücklich bekennt, wenn er sagt S. 275: „Zum Schlusse muss ich nun noch die halbe Ausdrucksweise zurücknehmen, von der Ich nur so lange Gebrauch machen wollte, als u. s. w."

Wenn gar Feuerbach gegen das Stirnersche: „Ich bin mehr als Mensch" — die Frage anfwirft: „Bist Du aber auch mehr als Mann?" so muss man in der That diese ganze männliche Stelle abschreiben. Er fährt nämlich fort: „Ist Dein Wesen oder vielmehr — denn das Wort: Wesen verschmäht der Egoist, ob es gleich dasselbe sagt — [Vielmehr reinigt es Stirner nur von der Doppelzüngigkeit, die es z. B. bei Feuerbach hat, bei dem es scheint, als spräche er wirklich von Dir und Mir, wenn er von unserem Wesen spricht, während er doch von einem ganz untergeordneten, nämlich vom menschlichen Wesen redet, das er dadurch zu einem übergeordneten und erhabenen macht. Statt Dich — Wesen, Dich, der Du ein Wesen bist, vor Augen zu haben, macht er sich vielmehr mit den Menschen als „Deinem Wesen" zu schaffen und thut dabei stets, als habe er Dich vor Augen. Stirner wendet das Wort „Wesen" z. B. S. 56 an, wenn er sagt: „Du selbst mit deinem Wesen bist Mir werth, denn dein Wesen ist kein höheres, ist nicht höher und allgemeiner als Du, ist einzig wie Du selber, weil Du es bist"] — Dein Ich nicht ein männliches? Kannst Du die Männlichkeit absondern selbst von dem, was man Geist nennt? Ist nicht dein Hirn, das heiligste, höchstgestellte Eingeweide des Leibes, ein männlich bestimmtes? Sind deine Gefühle, deine Gedanken unmännlich? Bist Du aber ein thierisches Männchen, ein Hund, ein Affe, ein Hengst? Was anders ist

also dein einziges, unvergleichliches, dein folglich geschlechtsloses Ich als ein unverdauter Rest des alten christlichen Supranaturalismus?"

Hätte Stirner gesagt: Du bist mehr als lebendiges Wesen oder animal, so hiesse das doch, Du bist zugleich animal, wirst aber durch die Animalität nicht erschöpft. Ebenso sagt er nun: Du bist mehr als Mensch, daher bist Du auch Mensch; Du bist mehr als Mann, aber auch Mann: die Menschlichkeit und die Männlichkeit drücken Dich nur nicht erschöpfend aus, und es kann Dir daher alles, was man als „wahre Menschlichkeit" oder „wahre Männlichkeit" Dir vorhält, gleichgültig sein. Mit diesen prätentiösen Aufgaben hast Du Dich aber von jeher martern lassen und selbst gemartert: mit ihnen denken die heiligen Leute Dich heute noch zu fangen. Feuerbach ist zwar kein „thierisches Männchen", aber ist er auch nicht mehr als ein menschlicher Mann? Hat er sein Wesen des Christenthums als Mann geschrieben, und brauchte er nichts mehr, als Mann, zu sein, um diess Buch zu schreiben? War nicht im Gegentheil der einzige Feuerbach dazu nöthig, und hätte selbst ein anderer Feuerbach, z. B. Friedrich — doch auch ein Mann — die Sache prästiren können? Da er dieser einzige Feuerbach ist, so ist er ohnehin zugleich ein Mann, ein Mensch, ein lebendiges Wesen, ein Franke u. dergl.; aber er ist mehr als alles das, da diese Prädicate erst durch seine Einzigkeit Realität haben: er ist ein einziger Mann, ein einziger Mensch u. s. w., ja er ist ein unvergleichlicher Mann, ein unvergleichlicher Mensch.

Was will also Feuerbach mit seinem „folglich geschlechtslosen Ich?" Ist Feuerbach, wenn er mehr als Mann ist, „folglich" geschlechtslos? Feuerbach's heiligstes, höchstgestelltes Eingeweide ist ohne Zweifel ein männliches, ein männlich bestimmtes, wie es unter Andern auch ein kaukasisches, ein deutsches u. dergl.

ist; aber alles diess ist es nur dadurch, dass es ein einziges, ein einzig bestimmtes, ist, ein Eingeweide oder Hirn, wie es in der ganzen Welt nicht zum zweiten Male vorkommt, so voll die Welt auch von „Eingeweide". Eingeweide als solchem oder absolutem Eingeweide, vorgestellt werden mag.

Und dieser einzige Feuerbach sollte „ein unverdauter Rest des alten, christlichen Supranaturalismus" sein?

Hiernach ist auch wohl klar, dass Stirner nicht „sein Ich, wie Feuerbach meint, in Gedanken von seinem sinnlichen, männlichen Wesen absondert", wie auch die auf Seite 200 der Vierteljahrschrift gegebene Widerlegung wegfallen würde, wenn Feuerbach sich den Einzigen nicht verkehrter Weise als individualitätslos vorstellte, wie er ihn eben als „geschlechtslos" schilderte.

„Die Gattung realisiren heisst eine Anlage, eine Fähigkeit, eine Bestimmung überhaupt der menschlichen Natur verwirklichen." — Vielmehr ist die Gattung bereits durch diese Anlage realisirt; was Du hingegen aus dieser Anlage machst, das ist eine Realisation Deiner. Deine Hand ist vollkommen realisirt im Sinne der Gattung, sonst wäre sie nicht Hand, sondern etwa Tatze; wenn Du aber deine Hand ausbildest, so vervollkommnest Du sie nicht im Sinne der Gattung, realisirst nicht die Gattung, die bereits dadurch real und vollkommen ist, dass deine Hand vollkommen dasjenige ist, was die Gattung oder der Gattungsbegriff „Hand" besagt, also vollkommen Hand ist, — sondern Du machst aus ihr das, was und wie Du sie haben willst und machen kannst, bildest deinen Willen und deine Kraft in sie hinein, machst die Gattungshand zu einer einzigen, eigenen und eigenthümlichen Hand.

„Gut ist, was dem Menschen gemäss ist, entspricht; schlecht, verwerflich, was ihm widerspricht. Heilig sind also die ethischen Verhältnisse, wie z. B. die Ehe, nicht um ihrer selbst willen, heilig nur um des

Menschen willen, heilig nur, weil sie Verhältnisse des Menschen zum Menschen — also Selbstbejahungen, Selbstbefriedigungen des menschlichen Wesens sind." Wenn nun aber Einer solch ein Unmensch wäre, diese ethischen Verhältnisse nicht als ihm gemäss anzusehen? Feuerbach wird ihm beweisen, dass sie dem Menschen, dem „wirklichen, sinnlichen, individuellen, menschlichen Wesen" gemäss sind, und folglich auch ihm gemäss sein müssen. Dieser Beweis ist so gründlich und praktisch, dass er schon seit Jahrtausenden die Gefängnisse mit „Unmenschen", d. h. mit Leuten, die nicht sich gemäss finden wollten, was doch dem „menschlichen Wesen" so gemäss ist, bevölkert hat.

Feuerbach ist allerdings nicht Materialist (Stirner sagt das auch nicht, sondern spricht nur von seinem mit dem Eigenthum des Idealismus bekleideten Materialismus); er ist nicht Materialist, denn er bildet sich zwar ein, er spräche vom wirklichen Menschen, aber er spricht nicht davon. Er ist auch nicht Idealist, denn er spricht zwar stets von dem Wesen des Menschen, einer Idee, aber er bildet sich doch ein, vom „sinnlichen, menschlichen Wesen" zu sprechen. Er behauptet, weder Idealist, noch Materialist zu sein, und es wird ihm hiermit zugegeben. Aber es wird ihm auch zugegeben, was er selbst sein will und wofür er sich am Schlusse ausgiebt: „er ist „Gemeinmensch, Communist". Stirner hat ihn auch schon so angesehen, z. B. S. 413.

Um den Punkt, auf welchen es allein angekommen wäre, nämlich um die Behauptung Stirners, dass das Wesen des Menschen nicht Feuerbachs oder Stirners oder irgend eines Menschen Wesen ist, so wenig als die Karten das Wesen eines Kartenhauses sind, um diesen Punkt geht Feuerbach herum, ja er ahnt ihn nicht einmal. Er bleibt bei seinen Kategorieen von Gattung und Individuum, Ich und Du, Mensch und menschlichem Wesen in völliger Ungestörtheit stehen.

Hess.

Hess hat die „geschichtliche Entwicklung der deutschen Philosophie“ hinter sich, in der Broschüre „die letzten Philosophen“ aber „die vom Leben abgezogene Entwicklung der „Philosophen“ Feuerbach, Br. Bauer und Stirner“ vor sich und weiss durch seine eigene nicht vom Leben abgezogene Entwicklung genau, dass jene „in diesen Unsinn auslaufen musste“. Ist aber eine vom Leben abgezogene Entwicklung nicht ein „Unsinn“, und ist nicht eine vom Leben nicht abgezogene Entwicklung gleichfalls ein „Unsinn“? Doch nein, sie hat Sinn, denn sie schmeichelt dem Sinne des grossen Haufens, der unter einem Philosophen sich stets einen Menschen denkt, welcher vom Leben nichts versteht.

Hess fängt folgendermaassen an: „Es fällt keinem Menschen zu behaupten ein, dass der Astronom das Sonnensystem sei, welches er erkannt hat. Der einzelne Mensch aber, der die Natur und Geschichte erkannt hat, soll, nach unsern letzten deutschen Philosophen, die Gattung, das All sein.“ Wie aber, wenn letzteres auch keinem Menschen einfiele? Wer hat denn gesagt, dass der einzelne Mensch darum die Gattung sei, weil er Natur und Geschichte „erkannt“ hat? Hess hat es gesagt, weiter keiner. Er führt dafür auch von Stirner eine Belegstelle an, nämlich diese: „Wie der Einzelne die ganze Natur, so ist er auch die ganze Gattung.“ Sagt Stirner etwa, der Einzelne müsse erst erkannt haben, um die ganze Gattung zu sein? Vielmehr ist Hess, dieser Einzelne, wirklich die ganze Gattung „Mensch“, und kann mit Haut und Haaren als Gewährsmann für den Stirnerschen Ausspruch dienen. Was wäre denn Hess, wenn er nicht einmal vollkommen Mensch wäre, was wäre er, wenn ihm auch nur das Geringste am Menschsein fehlte? Alles andere, nur eben kein Mensch; — er könnte ein Engel, ein Thier oder ein menschähnliches

Bild sein, aber ein Mensch kann er nur dann sein, wenn er vollkommener Mensch ist. Der Mensch kann nicht vollkommener sein, als Hess ist; es giebt keinen vollkommeneren Menschen, als — Hess: Hess ist der vollkommene, ja, wenn man einen Superlativ gerne hört, der vollkommenste Mensch. In Hess ist alles, alles — was zum Menschen gehört; dem Hess fehlt auch nicht ein Titelchen von dem, was den Menschen zum Menschen macht. Freilich ist das auch derselbe Fall mit jeder Gans, jedem Hunde, jedem Pferde.

So gäbe es keinen vollkommeneren Menschen, als Hess? Als Menschen — keinen. Als Mensch ist Hess so vollkommen, wie — jeder Mensch, und die Gattung Mensch enthält nichts, was Hess nicht auch enthielte: er trägt sie ganz mit sich herum.

Ein ganz anderer Umstand ist der, dass Hess nicht bloss Mensch, sondern ein ganz einziger Mensch ist. Diese Einzigkeit kommt jedoch dem Menschen niemals zu Gute, da der Mensch nicht vollkommener werden kann, als er ist. — Wir wollen inzwischen hier keine weitere Ausführung geben, da Obiges genügt, zu zeigen, wie schlagend Hess bloss durch ein „erkanntes Sonnensystem“ den Stirner des „Unsinns“ überführen kann. Auf eine noch anschaulichere Weise deckt er Stirners „Unsinn“ auf Seite 11 seiner Broschüre auf, und ruft dann gesättigt aus: „Das ist die Logik der neuen Weisheit!“

Die Expositionen über die Entwicklung des Christenthums, welche Hess giebt, sind als socialistische Geschichtsanschauungen hier nicht von Belang; seine Charakteristik Feuerbachs und Br. Bauers ist ganz so, wie sie Einer liefern muss, der „die Philosophie bei Seite liegen lässt“.

Vom Socialismus sagt er, „er mache mit der Verwirklichung und Negation der Philosophie Ernst, er spreche nicht bloss aus, dass, sondern wie die Philosophie als blosse Lehre zu negiren und im gesell-

schaftlichen Leben zu verwirklichen sei.“ Er hätte hinzusetzen können, der Socialismus wolle nicht bloss die Philosophie, sondern auch die Religion und das Christenthum „verwirklichen“. Nichts leichter als das, wenn man, wie Hess, das Leben, namentlich das Elend des Lebens kennt. Der Fabrikant Hardy im Ewigen Juden ist, als er im Elende steckt, den Jesuitenlehren ganz zugänglich, besonders in dem Augenblicke, als er von dem „menschlichen“ Priester Gabriel ganz dieselben Lehren, nur in „menschlicher“ und einschmeichelnder Form, sich hat vorsagen lassen. Diese Gabriels sind verderblicher, als die Rodins.

Aus Stirners Buche führt Hess eine Stelle, Seite 341, an, und folgert aus ihr, dass jener nichts gegen den „bestehenden praktischen Egoismus einzuwenden habe, als dass ihm das Bewusstsein des Egoismus fehle.“ Aber Stirner spricht gar nicht davon, dass, wie Hess ihn reden lässt, „der ganze Fehler der bisherigen Egoisten nur darin bestehe, dass sie kein Bewusstsein von ihrem Egoismus hätten.“ In der citirten Stelle sagt Stirner: „Wenn nur das Bewusstsein darüber vorhanden ist.“ Worüber? Nicht über den Egoismus, sondern darüber, dass das Zugreifen keine Sünde ist. Und nachdem nun Hess Stirners Worte verdreht hat, widmet er seinen ganzen zweiten Abschnitt dem Kampfe gegen den „bewussten Egoismus“. Stirner sagt mitten in der von Hess angeführten Stelle: „Wissen soll man's eben, dass jenes Verfahren des Zugreifens nicht verächtlich sei, sondern die reine That des mit sich einigen Egoisten bekunde.“ Diess lässt Hess aus, weil er von dem mit sich einigen Egoisten nichts weiter versteht, als was Marx über den Krämer und die allgemeinen Menschenrechte (z. B. in den deutsch-französischen Jahrbüchern) früher ausgesprochen hat; er wiederholt das, ohne jedoch im mindesten die scharfsinnige Gewandtheit seines Vorgängers zu erreichen. — Stirners „bewusster Egoist“ haftet nicht bloss nicht am Sündenbewusstsein, sondern

auch nicht am Rechtsbewusstsein, nicht am Bewusstsein der allgemeinen Menschenrechte.

Hess fertigt den Stirner auf folgende Weise ab: „Nein, du altkluges Kind, ich schaffe und liebe keineswegs, um zu geniessen, sondern liebe aus Liebe, schaffe aus Schöpferlust, aus Lebenstrieb, aus unmittelbarem Naturtrieb. Wenn ich liebe, um zu geniessen, dann liebe ich nicht nur nicht, dann geniesse ich auch nicht u. s. w.“ Bestreitet ihm aber Stirner irgendwo dergleichen Trivialitäten? Schiebt Hess ihm nicht vielmehr einen „Unsinn“ unter, um ihn ein altkluges Kind nennen zu können? „Altkluges Kind“ nämlich ist das Schlussurtheil, zu welchem es Hess bringt und welches er auch am Ende wiederholt. Durch dergleichen Schlussurtheile gelangt er dahin, „die geschichtliche Entwicklung der deutschen Philosophie hinter sich zu haben.“

Hess lässt (S. 14) „die Gattung auseinanderfallen in Individuen, Familien, Stämme, Völker, Racen.“ Dieses Auseinanderfallen, sagt er, „diese Entfremdung ist die erste Existenzform der Gattung. Um zur Existenz zu kommen, muss die Gattung sich individualisiren.“ Woher nun Hess alles das weiss, was die Gattung „muss“. „Existenzform der Gattung, Entfremdung der Gattung, Sichindividualisiren der Gattung“, das holt er sich alles aus der Philosophie hinter ihm und begeht noch obenein seinen beliebten „Raubmord“ daran, indem er es z. B. Feuerbach „raubt“ und zugleich Alles, was daran wirklich Philosophie ist, „mordet“. Er hätte gerade aus Stirner lernen können, dass die pomphafte Redensart von der „Entfremdung der Gattung“ ein „Unsinn“ ist; aber wo hätte er die Waffen gegen Stirner hernehmen sollen, wenn nicht aus der Philosophie hinter ihm, natürlich mittelst eines socialistischen Raubmordes —?

Seinen zweiten Abschnitt schliesst Hess mit dem Fund, dass „das Ideal Stirners die bürgerliche Ge-

sellschaft ist, welche den Staat zu sich nimmt.“ Hegel hat gezeigt, dass der Egoismus in der bürgerlichen Gesellschaft zu Hause sei. Wer nun die Hegelsche Philosophie hinter sich hat, der weiss auch aus dieser Philosophie hinter ihm, dass Einer, der den Egoismus „empfiehlt“, an der bürgerlichen Gesellschaft sein Ideal hat. Es wird sich später einmal eine Veranlassung darbieten, über die bürgerliche Gesellschaft ausführlich zu sprechen; dann wird sich zeigen, dass sie eben so wenig die Stätte des Egoismus ist, als etwa die Familie die der Uneigennützigkeit. Ihr Sinn ist vielmehr das Geschäftsleben, ein Leben, welches sowohl von Heiligen und auf eine heilige Weise betrieben werden kann — wie es heute durchweg geschieht —, als auch von Egoisten und auf egoistische Weise — wie es heute nur von Wenigen und verdeckt geschieht. Dem Stirner liegt die bürgerliche Gesellschaft ganz und gar nicht am Herzen, und er gedenkt sie keineswegs so auszudehnen, dass sie Staat und Familie verschlinge. So etwas konnte Hess nur darum in ihm argwöhnen, weil er mit Hegelschen Kategorien an ihn trat.

Eine besondere gewinnreiche und einträgliche Wendung hat der uneigennützige Hess sich angewöhnt, indem er zu wiederholten Malen merken lässt, dass die armen Berliner sich ihre Weisheit vom Rheine, respective von Hess und den dortigen Socialisten, auch wohl aus Frankreich holen, leider aber aus Dummheit die schönen Sachen verderben. So sagt er z. B. „Man hat in der jüngsten Zeit bei uns so viel vom leibhaftigen Individuum, vom wirklichen Menschen, von der Verwirklichung der Idee gesprochen, dass man sich nicht darüber wundern darf, wenn die Kunde davon auch nach Berlin gedrungen ist und da philosophische Köpfe aus ihrer Seligkeit aufgerüttelt hat. Aber die philosophischen Köpfe haben die Sache philosophisch verstanden.“ — Diess mussten Wir erwähnen, um, so viel an Uns ist, einen wohl-

verdienten Ruhm gebührend zu verbreiten; Wir setzten noch hinzu, dass auch schon in der Rheinischen Zeitung, obwohl nicht „in jüngster Zeit“, viel vom wirklichen Menschen und dergl. „gesprochen“ wurde, und zwar lediglich vom rheinischen Correspondenten.

Gleich darauf „will Hess es dem Philosophen begreiflich machen, was er unter dem wirklichen lebendigen Menschen versteht.“ Indem er's begreiflich machen will, spricht er's aus, dass sein wirklicher Mensch ein Begriff ist, also kein wirklicher Mensch. Hess selbst ist zwar ein wirklicher Mensch, aber was Hess unter dem wirklichen Menschen versteht, das wollen Wir ihm schenken, da ja am Rheine („bei uns“) genug davon gesprochen wird.

Stirner sagt: „Wenn Du das Heilige verzehrst, dann hast Du's zum Eigenthum gemacht! Verdaue die Hostie und Du bist sie los!“ Hess erwidert: „Als ob wir nicht längst unser heiliges Eigenthum verzehrten!“ Ja, Wir verzehrten das Heiligthum als ein heiliges, ein heiliges Eigenthum; aber Wir verzehrten die Heiligkeit daran nicht. Stirner sagt: „Wenn Du das Heilige verzehrst (Hess nimmt's einmal nicht so genau und lässt ihn statt „das Heilige“ sagen „heiliges Eigenthum“), dann hast Du's zum Eigenthum gemacht“ d. h. dann ist es Dir ein Etwas (z. B. Dreck), das Du wegwerfen kannst.

„Vernunft und Liebe sind überhaupt ohne Realität“ lässt Hess den Stirner sagen. Spricht dieser aber nicht von meiner Vernunft, meiner Liebe? In Mir sind sie real, haben sie „Realität“.

„Wir dürfen unser Wesen, unsere Eigenschaften nicht von Innen heraus entwickeln“ soll Stirner sagen. Dein Wesen darfst Du schon entwickeln, aber „unser Wesen“, das „menschliche Wesen“, das ist ein ander Ding, von welchem der ganze erste Theil des Buches handelt. Gleichwohl macht Hess wieder zwischen

deinem Wesen und unserem Wesen keinen Unterschied, und thut's darin dem Feuerbach nach.

Es wird Stirner vorgeworfen, er kenne vom Socialismus nur die Anfänge, und diese „nur vom Hörensagen, sonst müsste er z. B. wissen, dass der auf dem Boden der Politik stehende Communismus selbst schon in die beiden Gegensätze des Egoismus (interêt personel) und des Humanismus (dévouement) längst aus einander gegangen ist.“ Dieser für Hess, der vom Socialismus vielleicht tausend Dinge mehr weiss als Stirner, wenngleich letzterer den Socialismus besser durchschaut hat, wichtige Gegensatz war für Stirner ein untergeordneter und hätte ihm nur bedeutungsvoll scheinen können, wenn er über den Egoismus so unklar dachte, wie Hess durchweg.

Dass Stirner übrigens „von der Gesellschaft nichts weiss“, versteht sich für alle Socialisten und Communisten von selbst und braucht von Hess nicht erst bewiesen zu werden. Hätte Stirner von ihr gewusst, wie hätte er's dann wagen können, gegen Ihre Heiligkeit zu schreiben, und obenein so ausführlich und rücksichtslos zu schreiben!

Wie richtig ferner Hess urtheilt und wie wenig er nöthig hatte, folgendes Urtheil: „Stirners Opposition gegen den Staat ist ganz gewöhnliche Opposition der freisinnigen Bourgeois, welche es ebenfalls dem Staate in die Schuhe schieben, wenn das Volk verarmt und verhungert“ — zu rechtfertigen, sieht unstreitig Jeder augenblicklich ein, der Stirners Buch nicht gelesen hat.

Stirner wird von Hess folgendermassen apostrophirt: „Einziger, Du bist gross, originell, genial! Aber ich hätte Deinen „Verein von Egoisten“ gerne, wenn auch nur auf dem Papiere, gesehen. Da mir diess nicht vergönnt ist, erlaube ich mir, den eigentlichen Gedanken Deines Vereines von Egoisten zu characterisiren.“ Er will den „Gedanken“ dieses Vereines characterisiren, ja er characterisirt ihn, indem er

apodictisch sagt, es sei „der Gedanke, die roheste Form des Egoismus, die Wildheit, jetzt ins Leben einführen zu wollen.“ Da es ihm um den „Gedanken“ dieses Vereins zu thun ist, so erklärt sich's auch, dass er ihn auf dem Papiere sehen möchte. Wie er im Einzigen nichts als einen Gedanken, eine Kategorie, sieht, so musste ihm jener Verein, in welchem ja gerade der Einzige Lebenspunkt ist, natürlich auch zu einem Gedanken werden. Wie, wenn man nun Hess seine eigenen Worte wiederholte: „Man hat in jüngster Zeit bei uns vom Einzigen gesprochen, und die Kunde davon ist auch nach Köln gedrungen; aber der philosophische Kopf in Köln hat die Sache philosophisch verstanden“, hat sich einen „Gedanken“ daraus präparirt?

Er fährt aber fort und beweist, dass „unsere ganze bisherige Geschichte nichts war, als die Geschichte von egoistischen Vereinen, deren Früchte — die antike Sklaverei, die romantische Leibeigenschaft und die moderne, principielle, universelle Leibeigenschaft — uns Allen bekannt sind.“ Zunächst setzt Hess hier — wozu braucht er's auch so genau zu nehmen! — „egoistischer Verein“ statt des Stirnerschen Ausdrucks „Verein von Egoisten“. Seine Leser, die er überzeugen will — man sieht ja aus seiner Vorrede, was für Leute er zu überzeugen hat, nämlich Männer, welche Werke, wie die Br. Bauer'schen, von einem „Anstiften der Reaction“ ableiten, also ungemein pfiffige und politische Köpfe — diese Leser finden es gewiss auf der Stelle richtig und unzweifelhaft, dass das lauter „egoistische Vereine“ waren. — Ist aber ein Verein, in welchem sich die Meisten um ihre natürlichsten und offenbarsten Interessen prellen lassen, ein Verein von Egoisten? Haben sich da „Egoisten“ vereint, wo Einer des Andern Sklave oder Leibeigener ist? Es sind zwar Egoisten in einer solchen Gesellschaft, und in sofern könnte sie mit einigem Anschein

ein „egoistischer Verein“ genannt werden; aber die Sklaven haben wahrlich nicht aus Egoismus diese Gesellschaft aufgesucht und sind vielmehr in ihrem egoistischen Herzen gegen diese schönen „Vereine“, wie sie Hess nennt. — Gesellschaften, in welchen die Bedürfnisse der Einen auf Kosten der Andern befriedigt werden, in denen z. B. die Einen das Bedürfniss der Ruhe dadurch befriedigen können, dass die Andern bis zur Erschlaffung arbeiten müssen, oder ein Wohlleben dadurch führen, dass Andere kümmerlich leben, ja wohl gar verhungern; oder prassen, weil Andere so thöricht sind zu darben u. s. w. — die nennt Hess egoistische Vereine, ja identificirt, da er „von der geheimen Polizei seines kritischen Gewissens“ frei ist, unbefangen und polizeiwidrig diese seine egoistischen Vereine mit dem Stirnerschen Verein von Egoisten. Stirner braucht wohl auch den Ausdruck „egoistischer Verein“; er ist aber erstlich durch „Verein von Egoisten“ erklärt und zweitens richtig, während, was Hess so benannt, vielmehr eine religiöse Gesellschaft, eine durch Recht, Gesetz und alle Förmlichkeiten oder Ceremonien der Gerchtigkeit in heiligem Respect gehaltene Gemeinde ist.

Ein Anderes wäre es freilich, wenn Hess egoistische Vereine nicht auf dem Papiere, sondern im Leben sehen wollte. Faust befindet sich mitten in solchen Vereinen, als er ausruft: Hier bin ich Mensch, hier darf ich's sein; — Göthe giebts hier sogar Schwarz auf Weiss. Sähe Hess das wirkliche Leben, worauf er doch so viel hält, aufmerksam an, so würde er Hunderte von solchen theils schnell vorübergehenden, theils dauernden egoistischen Vereinen vor Augen haben. Vielleicht laufen in diesem Augenblicke vor seinem Fenster Kinder zu einer Spielkameradschaft zusammen; er sehe sie an und er wird lustige egoistische Vereine erblicken. Vielleicht hat Hess einen Freund, eine

Geliebte; dann kann er wissen, wie sich das Herz zum Herzen findet, wie ihrer zwei sich egoistisch vereinen, um an einander Genuss zu haben, und wie keiner dabei „zu kurz kommt“. Vielleicht begegnet er ein Paar guten Bekannten auf der Strasse und wird aufgefordert, sie in ein Weinhaus zu begleiten; geht er etwa mit, um ihnen einen Liebesdienst zu erweisen, oder „vereint“ er sich mit ihnen, weil er sich Genuss davon verspricht? Haben sie sich wegen der „Aufopferung“ schönstens bei ihm zu bedanken, oder wissen sie's, dass sie zusammen auf ein Stündchen einen „egoistischen Verein“ bildeten?

Freilich wird Hess es diesen trivialen Beispielen nicht ansehen, wie inhaltsschwer und wie himmelweit verschieden sie von den heiligen Gesellschaften, ja von der „brüderlichen, menschlichen Gesellschaft“ der heiligen Socialisten sind.

Hess sagt von Stirner „er stehe fortwährend unter der geheimen Polizei seines kritischen Gewissens“. Was ist damit weiter gesagt, als dass er, wenn er kritisirt, nicht ins Gelag hinein kritisiren, nicht faseln, sondern eben wirklich kritisiren will? Hess möchte dadurch aber zeigen, wie Recht er hat, dass er keinen eigentlichen Unterschied zwischen Stirner und Br. Bauer herausfinden kann. Wusste er aber überhaupt einen andern Unterschied zu finden, als den zwischen den heiligen Socialisten und den „selbstsüchtigen Krämern“? Und ist selbst dieser Unterschied mehr als ein pathetischer? Wozu braucht er also einen Unterschied zwischen Br. Bauer und Stirner zu suchen, da doch Kritik ohne Zweifel — Kritik ist? Wozu, möchte man fragen, braucht sich Hess überhaupt mit so wunderlichen Käuzen abzugeben, in denen er schwerlich jemals anders einen Sinn finden wird, als wenn er ihnen, wie er's in der Broschüre gethan hat, seinen Sinn unterschiebt, die also, wie er's im Vorworte sagt, auf einen „Unsinn auslaufen mussten“, —

wozu, da er doch ein so weites menschliches Feld menschlichsten Wirkens vor sich hat?

Zum Schlusse dürfte es nicht unpassend sein, die Recensenten an Feuerbachs Kritik des Antihegels Seite 4 zu erinnern.

Die philosophischen Reactionäre.

Entgegnung

auf

„Die Modernen Sophisten“

von

Kuno Fischer.

Kuno Fischer hatte seinen Aufsatz: „Moderne Sophisten“, der sich in der Hauptsache gegen Stirner wendet, zunächst an die „Leipziger Revue“ gegeben, die bald darauf einging. Er liess ihn in dem fünften Bande der „Epigonen“ von Otto Wigand von 1848 auf Seite 277—316 wieder abdrucken, wo er ihn mit folgender Fussnote versah: „Diesen Aufsatz, der das Schicksal einer schiffbrüchigen Zeitschrift theilte, übergebe ich hier auf den Wunsch Herrn Otto Wigand's, ihres Herausgebers, den Epigonen. Ich lasse ihn unverändert abdrucken, um ihn so zu erhalten, wie man ihn angegriffen und ich ihn vertheidigt habe. Ich bin diese Rücksicht den Gegnern desselben schuldig, die ihn zu einem corpus delicti gemacht haben. Ohne diese Rücksicht würde ich denselben Stoff jetzt kürzer behandeln und werthlose Objecte nur dadurch beurtheilen, dass ich sie nicht beurtheile. Ich beziehe diese Bemerkung namentlich auf die letzten Partien meiner Darstellung, in denen ein unberechtigtes Interesse an „Die Kleinen von den Meinen“ verschwendet ist. Im Uebrigen sind die Missverständnisse, die vielleicht aus der Art meiner Auffassung entstehen können, in der Erwiderung auf die Polemik Herrn Edward's im letzten Bande der Epigonen berichtigt worden. Ich bitte den Leser, darauf Rücksicht zu nehmen.“

Wie aus dieser Bemerkung ersichtlich, war unterdessen eine Entgegnung erfolgt. Wir finden sie in dem vorhergehenden, vierten Bande der „Epigonen“

von 1847 auf Seite 141—151 unter dem Titel: „Die philosophischen Reactionäre. Die modernen Sophisten von Kuno Fischer“. Sie ist unterzeichnet mit dem Namen G. Edward. Ob sie aus Stirner's Feder stammt, kann mit voller Sicherheit nicht behauptet werden, jedoch ist es wahrscheinlich; jedenfalls ist sie unter seinem directen Einfluss entstanden. Kuno Fischer nimmt ohne Weiteres G. Edward für Stirner und dieser hat der Annahme nie widersprochen.

Die Antwort Fischer's schliesst sich unmittelbar an die Entgegnung an; unter dem Nebentitel: „Ein Apologet der Sophistik und ein „philosophischer Reactionär““ reicht sie noch bis Seite 165.

Von einer Wiedergabe der Arbeiten Kuno Fischer's musste um so mehr abgesehen werden, als die „Epigonen“ noch erlangbar sind und der Verfasser ihren Abdruck wahrscheinlich garnicht gestattet hätte.

Ein fruchtbarer Maler wurde in seinem Atelier von seiner Frau zum Mittagsmahl gerufen. Er antwortete: „Warte noch einen Augenblick; ich habe nur noch die zwölf Apostel in Lebensgrösse, einen Christus und eine Madonna zu malen.“ Diess ist auch die Weise des philosophischen Reactionärs Kuno Fischer — ich wählte diese Phrase, weil man ohne den Frack einer philosophischen Phrase nicht im Salon der Philosophie erscheinen darf — die mühsame Titanenarbeit der modernen Kritik, welche den philosophischen Himmel, den letzten Himmel unter den Himmeln, zu erstürmen hatte, fertigt er mit grossen Pinselstrichen ab. Einer wird nach dem Anderen construirt. Es ist eine Freude zuzusehen. Strauss, Feuerbach, Bruno Bauer, Stirner, die griechischen Sophisten, die Jesuiten, die Sophisten der Romantik, Alles wird mit derselben Schablone construirt.

Der Gute macht Jagd auf Sophisten, wie unsere Lichtfreunde und Deutschkatholiken auf Jesuiten. Hängt ihm einen Denkzettel an; schmäht ihn einen „Sophisten!“ und jeder respektable Philosoph macht ein Kreuz vor ihm. Schon Hegel hat darauf aufmerksam gemacht, dass das Wenige, was uns von den griechischen Sophisten übrig geblieben ist, zeige, wie weit überlegen sie dem griechischen Idealismus gewesen, dessen ganze Herrlichkeit uns in den Werken Plato's erhalten ist. Am Ende ist Hegel auch ein

„Sophist“. Bringen Sie Ihre Schablone, Herr Kuno Fischer, mich gelüstet, Hegel einen „Sophisten“ zu nennen. Doch hören wir unsern gloriosen Sophistenjäger selbst. „Die Sophistik ist das Spiegelbid der Philosophie — ihre verkehrte Wahrheit.“ Also ganz dieselbe Wahrheit, nur in entgegengesetzter Stellung? Ei, auf die Stellung kommt es uns nicht an. Wir betrachten das Bild von oben und nennen es einen „Sophisten“; wir betrachten es von unten und nennen es einen „Philosophen“ „tel est notre plaisir.“

„Das sophistische Subject, das sich zum Herrn, zum Despoten des Gedankens macht, und damit alle objectiven Mächte der Welt dem tel est mon plaisir preisgiebt, kann unmöglich die denkende Subjectivität sein“. „Herr, Despot des Gedankens“ wessen Gedankens? meines Gedankens? Deines Gedankens? oder des Gedankens an sich? Wenn das „sophistische Subject sich zum Herrn meines Gedankens, oder des Gedankens an sich, eines Dinges, was keinen Sinn hat, macht, so ist es doch wohl mächtiger, und dazu berechtigt; denn es kann sich nur durch Denken des Gedankens bemächtigen, und das ist doch gewiss eine ehrenfeste, gentleman'sche Waffe. Ist es aber Herr seines eigenen Gedankens, so ist das nichts Besonderes. Bist Du es nicht, so bist Du ein Wahnsinniger; der Spielball Deiner fixen Idee. Doch gemach, da kommen die „objectiven Mächte der Welt“, eine sublime Gesellschaft. Wer seid ihr? Seid ihr das Licht, „das durch gemalte Scheiben bricht“, und mir trotz meinem Plaisir die Nase blau färbt, wenn ich in einer gothischen Kirche stehe? Ja selbst mein betender Nachbar, von der Objectivität des gegenwärtigen Gottes durchdrungen, muss über die blaue Nase lachen. Oder seid ihr die vernichtende Macht eines fallenden Körpers, der entladenen Elektricität, der raschen Ausdehnung eines verdunstenden Stoffes?

Nein! das Alles nicht. Ich sehe den Philosophen

lächeln. Die geistlose Natur soll eine objective Macht der Welt sein? Die Natur, welche nicht „ist“, wen ich sie nicht „denke“, welche nur ein „Gedankending“ ist. Nein! Denn diese ist bis jetzt mächtiger, als der Philosoph; und deshalb desavouirt er sie; aber seinen mit Phrasen geschmückten Gott, das bekränzte goldene Kalb ist eine „objective Macht der Welt“. Die vergangene Geschichte ist null und nichtig, insoweit sie nicht den dialektischen Process seines aparten Denkens zeigt, und die Zukunft — hat er bereits „construirt“. Also „das sophistische Subject“ „der Despot des Gedankens“ „kann unmöglich die denkende Subjectivität sein“. „Die denkende Subjectivität!“ Wenn es noch hiesse „das denkende Subject“, so wäre bloss der einfache Unsinn in diesem Satz vorhanden, dass „das sophistische Subject nicht dadurch denkendes Subject ist, dass es Herr des Gedankens ist, also denkt, sondern etwa dadurch, dass es von einem Gedanken gedacht wird, dass es das willenlose Organ des absoluten Geistes ist, oder wie diese weisen Definitionen sonst ausfallen.“ So aber ist die geforderte „denkende Subjectivität“ zu einer vielköpfigen Hydra des Unsinns geworden.

„Das Subject, das sich von seinen Gedanken als selbstständig unterscheidet, ist vielmehr das particulare, das zufällige Subject, das in dem Gedanken Nichts weiter erblickt, als ein plausibles Mittel für seine Zwecke, und nur unter dieser Kategorie die natürliche und sittliche Welt auffasst.“

Von meinen Gedanken unterscheide ich mich, und unterscheide mich nicht; dort erfüllen mich meine Gedanken so, dass kein Gefühl, keine Empfindung eine Differenz zwischen mir und meinen Gedanken erzeugen kann. — Aber ich bediene mich der ungeschickten Sprache meines Gegners — kann ich denn dann von „Gedanken“ überhaupt sprechen? Ein „Gedanke“ ist etwas Fertiges, etwas Gedachtes, und

von diesem unterscheide ich mich immer, wie der Schöpfer vom Geschöpf, der Vater vom Sohn. Von meinen Gedanken, die ich gedacht habe, oder denken werde, unterscheide ich mich doch gewiss; die einen sind mir Object, die andern — ungelegte Eier. Deshalb bin ich auch nur „das particulare, das zufällige Subject". Wer sich aber „nothwendiges Subject" zu sein dünkt, legitimire sich als Solches. Er mag sich die Legitimation aus dem Monde holen. Absurde Frage, ob ein Subject zufällig, oder nothwendig ist, ob es „ein" Subject oder „das" Subject ist. Es ist nothwendig, weil es da ist, und wenn es sich nothwendig macht; zufällig, weil kein Hahn darnach krähen würde, wenn es nicht da wäre. Die denkbar grösste Nothwendigkeit eines Welteroberers, eines die Zeit beherrschenden Gelehrten, oder Staatsmannes, ist doch nur illusorisch. Für „particulare" Interessen, als „plausible Mittel zu ihren Zwecken" fesseln alle diese die Leidenschaften und Ideen der Zeit an ihren Triumphwagen. Mag ihr Zweck ein reeller sein, oder eine Idee; es ist immer ihre Idee eine „particulare" Idee, die sie lieb haben, mit der sie das Anathema schlendern auf Den, an dessen Trotze und ungebrochener Persönlichkeit sie deutlich gewahren, dass sie doch nur „zufällige, particulare Subjecte" sind. Was die Auffassung „der natürlichen und sittlichen Welt" betrifft, so gestehe ich, dass ich nicht begreife, wie man die natürliche Welt anders erfassen kann, denn als natürliches „particulares" Subject. Eure „sittliche Welt" überlasse ich euch gern; diese stand von jeher nur auf dem Papiere, ist die ewige Lüge der Gesellschaft, und wird stets an der reichen Mannigfaltigkeit und Unvereinbarkeit der willenkräftigen Einzelnen zersplittern. Ueberlassen wir den Dichtern diess „verlorne Paradies".

Nun macht unser Held im Nu einen Ritt durch die Geschichte. „Hurrah! die Todten reiten schnell."

„Der Gedankenidealismus der Eleaten befruchtete die griechische Sophistik." Ei das ist ein grosser Ruhm der Eleaten. Als ob nicht einen Irrenarzt ebenso „der Gedankenidealismus" seiner Irren befruchtete, zumal, wenn „System in ihrem Wahnsinn ist."

„Die Sophistik des katholischen Christenthums war der Jesuitismus. Die katholische Dogmatik, die dem gläubigen Subject sich äusserlich gegenüber stellt, brachte dasselbe eben so äusserlich in seine Gewalt". „Aeusserlich" wohl, aber auch faktisch? Oder haben nicht etwa die Schüler Loyolas von jeher den Vatikan beherrscht? In Oesterreich und Baiern Legitime, in Belgien Sanscülotten, in Frankreich Communisten ziehen die Vielgewandten stets die Masse am Narrenseil einer populären Idee mit sich fort. Selbst das Innere von Asien, wo der Hunger der Wüste und die Uebermacht wilder Nomaden alle Expeditionen scheitern machte, hat ihr unerschrockener Fuss durchwandert. Heute sitzt ein Jesuitenzögling auf dem päpstlichen Thron, und regiert im Sinne des religiösen und politischen Liberalismus; und es jauchzen ihm Katholiken und Protestanten zu.

„In der romantischen Sophistik stürmte das particulare Subject die Absolutheit des Fichte'schen Ich's." Hört, hört! ihr Romantiker, ihr kunstbegeisterten Schlegel und Tiek, du geistvoller Theosoph, Novalis, hör' es im Grabe, ihr seid auch nur ganz gemeine „particulare" Subjecte. Wahrlich! mit Phrasen kann man Alles zu Allem machen. „Die Sophistik emancipirt das Subject von der Macht des Gedankens; also — ist das sophistische Subject das gedankenlose, das rohe, particulare Subject, das hinter dem Gedanken sich verkriecht, um sich so seine Macht vom Leibe zu halten." Also weil ich Gedanken habe und die Gedanken mich nicht haben, weil ich frei denke, und nicht der Affe eines gedachten Gedankens bin, bin ich „gedankenloses" „particulares" ja sogar „rohes"

Subject? Doch nein! Die Sophisten sind nicht ganz „gedankenlos“, sie sind sogar „philosophisch“ so etwa „das umgekehrte Spiegelbild der Philosophie“, aber in welcher Weise? „Das plumpe Subject athmet philosophische Luft; das giebt ihm jenen eigenthümlichen Sauerstoff, wodurch es zu einer formellen Volubilität dialektisch begeistert wird.“ Habt ihr Philosophen wirklich eine Ahnung davon, dass ihr mit Euren eigenen Waffen geschlagen seid? Aber nur eine Ahnung. Was könnt Ihr Gesundes dagegen erwiedern, wenn ich das dialektisch wieder auflöse, was Ihr bloss dialektisch gesetzt habt? Ihr habt mir gezeigt, mit welcher „Volubilität“ man Alles zu Nichts und Nichts zu Allem, Schwarz zu Weiss und Weiss zu Schwarz machen könne. Was habt Ihr dagegen, wenn ich euch Euere saubere Kunst zurückgebe? Aber mit dem dialektischen Kunststück einer Naturphilosophie werdet weder Ihr, noch ich die grossen Thatsachen der modernen Naturforschung auflösen, so wenig, als es Schelling und Hegel gethan hat. Gerade hier hat sich der Philosoph als „plumpes“ Subject gezeigt; denn er ist als Ignorant in eine Sphäre „geplumpt“, in der er keine Macht hatte, ein Gulliver ohne Witz unter die Riesen.

Der „Sophist“ ist das „stabile“, das „zufällige“ Subject, gehört dem „reaktionären“ „in der Philosophie bereits überwundenen Standpunkte“ an, und ist zum Ueberfluss von Kuno Fischer noch einmal „construirt“. Es hat wahrscheinlich die Philosophen nicht verstanden; denn „der natürliche Mensch versteht Nichts vom Geiste Gottes“. Wollen wir aber sehen, wie Herr Fischer diejenigen verstanden hat, die er philosophisch construirt, so können wir wenigstens seine „Volubilität“ bewundern. „In diesem Processe der „reinen Kritik“ bringt es das Subject nicht zu einer wirklichen Empfindung seiner Souveränität; es bleibt auf die Illusionen, die es bekämpft, kritisch bezogen.“

Es wird hiemit der „reinen Kritik“ nur der absurde Vorwurf gemacht, dass sie eben „Kritik“ ist; denn wie wollte Jemand eine Sache kritisiren, ohne sich „kritisch auf sie zu beziehen?“ Es fragt sich doch wohl bloss, zu wessen Vortheil diese Beziehung ausfällt; das heisst, ob der Kritiker die Sache kritisch überwindet oder nicht. „Diese kritische Beziehung bricht das Subject ab; es ist das entschiedene Nichts aller weltbewegenden Gedanken; sie sind dem absoluten Egoismus des Einzigen verfallen. Peter Schlemihl hat seinen Schatten verloren.“

Wie unglücklich, wenn Jemand ein Bild wählt, durch das er gerade am Evidentesten geschlagen wird. Der Schatten Peter Schlemihls ist gerade das Bild seiner Einzigkeit, seine individuelle Contur, bildlich gebraucht, die Erkenntniss und das Gefühl seines Selbstes. Eben wenn er diess verloren, ist er die unglückliche Beute des Goldes, in das er sein Wesen verlegt hat, der Meinung des Pöbels, die er nicht zu verachten weiss, der Liebe zu einem thörichten Mädchen, der er nicht zu entsagen versteht, der Spielball eines Dämons, der ihm nur so lange fürchterlich ist, als er ihn fürchtet, als er im Contractverhältniss mit ihm steht. Er hätte eben so gut die Beute der Philosophie werden können.

Doch lassen wir die Bilder. In gleicher Weise, wie oben Herr Fischer, spricht sich die Bauersche Literaturzeitung im achten Hefte aus.

„Welche Plumpheit und Frivolität, durch ein Abbrechen die schwierigsten Probleme lösen, die umfassendsten Aufgaben erledigen zu wollen.“

Darauf entgegnet Stirner:

„Hast Du aber Aufgaben, wenn Du sie Dir nicht stellst? So lange Du sie stellst, wirst Du nicht von ihnen lassen und Ich habe ja Nichts dagegen, dass Du denkst und denkend tausend Gedanken erschaffest.“

Bricht hier „der Einzige etwa den Denkprocess

ab? Nein! Er lässt ihm ruhig seinen Lauf; lässt aber auch sich nicht in seiner „Einzigkeit“ abbrechen, und lacht der Kritik, so bald sie ihn zwingen will, ein Problem lösen zu helfen, das Er nicht gestellt hat, lacht eurer „weltbewegenden Gedanken“. Die Welt hat lange genug geschmachtet unter der Tyrannei des Gedankens, unter dem Terrorismus der Idee; sie erwacht aus dem schweren Traume, und folgt dem fröhlichen Interesse des Tages. Sie schämt sich des Widerspruchs, in dem sie die Kirche, der Staat und die Philosophen gefangen hielten, des Widerspruchs, den diese zwischen Interesse und Princip gesetzt haben. Als ob man ein Princip haben könnte, an dem man kein Interesse hat, ein Interesse, das nicht im Momente Princip würde. Aber Du sollst, Du musst ein „reines“ Princip haben, das Interesse ist „schmutzig“. Du musst Dich bloss „philosophisch“ oder „kritisch“ verhalten; sonst bist Du ein „plumpes“, „rohes“, „zufälliges“, „particulares“ Subject.

Höre es Naturforscher, der Du mit Vergnügen das Werden des Hühnchens im bebrüteten Ei beobachtest, und nicht daran denkst, es zu kritisiren; höre es Alexander, der Du den gordischen Knoten zerhau'st, den Du nicht geknüpft hast. Du musst sterben Jüngling zu Sais unter den Händen der Priester, weil Du gewagt hast, „unbedenklich“ den Schleier heiliger Bedenklichkeit zu lüften; und die Pfaffen haben noch die freche Stirn zu sagen, „der Anblick der Gottheit habe Dich getödtet.“

Doch eine Probe von der idealen, ätherischen Haltung der Sprache, die ein nicht „plumpes“, „nothwendiges“, „weltbewegendes“ Subject führt.

„Das sophistische Subject, das von seinem despotischen Dünkel sich immer wieder zu Eunuchen erniedrigt sieht, zieht sich endlich hinter die Vorhaut seiner Individualität zurück“ u. s. w.

Nachdem Kuno Fischer „die philosophischen Vor-

aussetzungen der modernen Sophistik Hegel, Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach,“ einen schon historisch gewordenen Process der Philosophie, der aber doch noch zu nahe liegt, um in so trivialer Weise wieder als Neuigkeit exponirt zu werden, mit einer breiten Exposition gewürdigt, kommt er auf Max Stirner selbst zu sprechen. Was die Subsummirung Stirners unter die Sophisten, einen Namen, durch den er sich weder beschimpft, noch geschmeichelt glauben wird, betrifft, so mag es genügen, ein Urtheil desselben über die griechischen Sophisten dagegen zu stellen. „Allerdings musste das Princip der Sophistik dahin führen, dass der unselbstständigste und blindeste Sklave seiner Begierden doch ein trefflicher Sophist sein, und mit Verstandesschärfe alles zu Gunsten seines rohen Herzens auslegen, und zustutzen konnte. Was gäbe es wohl, wofür sich nicht ein „guter Grund“ auffinden, und was sich nicht durchfechten liesse.“

Ich habe schon oft die Bemerkung gemacht, dass Kritiker, die mit grossem Talent und Verstandesschärfe die Objecte ihrer Kritik gesichtet und analysirt haben, gewiss an Stirner irre geworden sind, und Jeder zu den verschiedensten Consequenzen ihres Missversfändnisses oft zu wahrhaften Betisen fortgerissen wurden,

So giebt sich Kuno Fischer die vergebliche Mühe, Stirners Egoismus und Einzigkeit als Consequenz des Bauerschen Selbstbewusstseins und der „reinen Kritik“ zu entwickeln. Das Subject, das es „in dem Processe der reinen Kritik nicht zu einer wirklichen Empfindung seiner Souveränität bringt,“ wird in Stirner zum „entschiedenen Nichts aller weltbewegenden Gedanken“. Und diess Kunststück wird vollbracht durch das „Abbrechen der kritischen Beziehung auf die Illusionen, die es bekämpft.“

Aber das Kunststück ist bloss ein Kunststück Kuno Fischer's; in Stirners Buche selbst findet sich Nichts davon. Das Buch Stirners war sogar bereits

vollendet, ehe Bruno Bauer seiner theologischen Kritik, als einer abgethanen Sache, den Rücken gekehrt hatte, und jener Proclamation der „absoluten Kritik“ in der allgemeinen Literaturzeitung erwähnt Stirner nur in einem Nachtrage, der nicht nothwendig in den Organismus des ganzen Werkes gehört. Viel näher lag der „Humanismus“ Feuerbachs, der in den deutschen Communisten und Socialisten zu einer allgemeineren Geltung gekommen war, zu einer Realisirung, die deutlich genug das „Inhumane“ des „Humanismus“, den im Systeme liegenden Widerspruch zu Tage gebracht hatte. Der Bekämpfung des Humanismus hat daher Stirner die meiste Sorgfalt zugewendet. Feuerbach hat in Wigands Vierteljahrsschrift 1845, III. Band, darauf geantwortet, und Stirner hat diese Antwort widerlegt. Von Allem dem scheint Kuno Fischer Nichts zu wissen und zu kennen, sonst würde er sich die Mühe gespart haben, folgenden geistreichen Fund zu machen.

„Der Egoismus des Einzigen ist kein beliebiger Gedanke; er ist vielmehr objectiv; er übt eine dogmatische Gewaltthätigkeit aus; er ist ein Sparren, ein Spuk, ein hierarchischer Gedanke und Max Stirner sein Pfaffe.“ „Stirner ist der Dogmatiker des Egoismus“ In der Objectivität, die Stirner dem absoluten Egoismus giebt (von einem „absoluten“ Egoismus ist im Buche Stirners keine Spur zu finden) ist dieser ein Gedankending, ein Dogma geworden.“

Hätte Herr Fischer jenen Aufsatz gelesen, so würde er nicht zu dem komischen Missverständniss gekommen sein, in dem „Egoismus“ Stirners ein „Dogma“, einen ernstlich gemeinten „kategorischen Imperativ“, ein ernstlich gemeintes „Soll“ zu finden, wie es der „Humanismus“ provocirt, Du sollst „Mensch“ und nicht „Unmensch“ sein, und darnach den moralischen Katechismus der Humanität construirt hat. Dort hat Stirner den „Egoismus“ selbst als „Phrase“ bezeichnet;

aber als letzte mögliche „Phrase“, die geeignet ist, dem Phrasenregiment überhaupt ein Ende zu machen. Ekrasiren wir aus Feuerbachs Wesen des Christenthums und seinen kleineren Schriften, überhaupt aus seiner „Humanitätsphilosophie“ den kategorischen Imperativ, also das positiv Gewollte; das heisst, fassen wir sein „Gattungsideal“ mit seinen mysteriösen „Mächten“: „Vernunft“, „Wille“, „Herz“ und ihrer Realisation: „Erkenntnis“, „Charakter“, „Liebe“, als psychologische Darstellung der Fähigkeiten und Eigenschaften, die in der realen menschlichen Gattung als solcher, in der menschlichen Organisation, abgesehen von den historischen Veränderungen und Complicationen, immanent sind, so ist schon in Feuerbach ein gewaltiger Fortschritt gegeben; er zeigt, zurückgehend auf die einfachen grossen Züge unserer Organisation, schon genügend, wie unsinnig es ist, Einer Seite, Einer Eigenschaft, wie der des Verstandes, oder des Denkens ein solches Uebergewicht zu geben, dass es die anderen zu verschlingen droht; kurz er will den ganzen Menschen in der gleichen Berechtigung aller seiner Eigenschaften, also auch der Sinne und der Willenskräfte. Aber hier angelangt vergisst er, dass „der Mensch“ nicht existirt, dass er eine willkürliche Abstraction ist. Aber er stellt ihn als Ideal hin. Was Wunder, wenn er zu einem unpersönlichen mysteriösen Gattungswesen wird, ausgestattet mit mysteriösen „Mächten“, die polytheistisch sich, wie die griechischen Götter zu Zeus, verhalten. Consequent hiermit tritt ein Soll ein; Du sollst der Mensch sein. Dem „Menschen“ tritt „der Unmensch“ entgegen. Nun wird aber Niemand ein „Unthier“ für kein „Thier“ halten. Ebenso schwer möchte es Feuerbach sein zu beweisen, dass ein „Unmensch“ kein wirklicher „Mensch“ sei. Ein „Unmensch“ ist und bleibt ein wirklicher „Mensch“, mit einem moralischen Anathema behaftet, mit einem Affect des Abscheu's,

aus menschlicher Gemeinschaft gewiesen von dem — der ihn „Unmensch“ nennt.

Dieser Phrase des „Humanismus“ setzt Stirner die Phrase des „Egoismus“ entgegen: Wie? Du forderst von mir, ich solle „Mensch“ sein, näher, ich solle „Mann“ sein? Ei! „Mensch“, „nacktes Menschlein“ und „Mann“ war ich schon in der Wiege; ich bin das zwar; aber bin mehr als diess, bin, was ich durch mich, durch meine Entwickelung, durch Aneignung der äusseren Welt, der Geschichte u. s. w. geworden; bin „Einziger“. Aber das willst Du nicht eigentlich. Du willst nicht, dass ich ein wirklicher Mensch sei, Du giebst für meine Einzigkeit keinen Pfifferling. Du willst, dass ich „der Mensch“ sein solle, wie Du ihn construirt hast, als Musterbild für Alle. Du willst das „pöbelhafte Egalitätsprincip“ zur Norm meines Lebens machen. Princip um Princip! Forderung um Forderung! Ich setze Dir das Princip des Egoismus entgegen. Ich will bloss Ich sein; Ich verachte die Natur, die Menschen und ihre Gesetze, die menschliche Gesellschaft und ihre Liebe, und schneide jede allgemeine Beziehung, selbst die der Sprache mit ihr ab. Ich setze allen Anmuthungen Eures Solls, allen Bezeichnungen Eures kategorischen Urtheils die „Ataraxie“ meines Ichs entgegen; Ich bin schon nachgiebig, wenn Ich mich der Sprache bediene, Ich bin das „Unsagbare“, „Ich zeige Mich bloss“. Und habe ich mit dem Terrorismus meines Ichs, der alles Menschliche zurückstösst, nicht eben so Recht, wie Ihr mit Eurem Terrorismus der Humanität, der mich gleich zum „Unmenschen“ stempelt, wenn ich mich gegen Euren Katechismus versündige, wenn ich mich in meinem Selbstgenusse nicht stören lasse?

Ist hiemit etwa gesagt, dass Stirner mit seinem „Egoismus“ alles Allgemeine negiren, als nicht vorhanden hinstellen, alle Eigenschaften unserer Organisation, der sich also kein Einzelner entziehen kann,

durch blosses Wegleugnen hinwegräumen will? Dass er alle Gemeinschaft mit Menschen aufgeben, selbstmörderisch sich in sich verpuppen will? Wahrlich, diess Missverständniss ist nicht weniger plump, als jenes der deutschen Liberalen und Conservativen, die sich noch heute über den Ausspruch Börnes empören: „Wenn Euch an Eurem König die Nase nicht gefällt, so jagt ihn davon,“ als ob es Börne je eingefallen wäre, die Nase eines Königs zum Verbrechen gegen die Demokratie zu machen. Man muss sich wirklich schämen, dergleichen den Herren Confusionsräthen noch begreiflich zu machen.

Aber es liegt ein gewichtiges „Deshalb“, eine gewaltige Folgerung in dem Buche Stirners, die freilich oft zwischen den Zeilen zu lesen, die aber den Philosophen gänzlich entgangen ist, weil sie die wirklichen Menschen und sich, als wirklichen Menschen, nicht kennen, und nur immer mit „dem Menschen“, „dem Geiste“ an sich, a priori, immer bloss mit dem Namen, nie mit der Sache und der Person zu thun haben. In negativer Weise spricht diess Stirner aus durch seine scharfe, unwiderstehliche Kritik, mit der er alle Illusionen des Idealismus analysirt, alle Lügen uneigennütziger Hingebung und Aufopferung enthüllt; was freilich seine gloriosen Kritiker wieder verstanden haben als eine Apotheose des blinden Eigennutzes, des „geprellten Egoismus“, der sich um den Besitz eines ganzen Menschen bringt, um ein paar Pfennige von ihm zu gewinnen. Stirner hat sein Buch selbst als theilweise „unbeholfenen“ Ausdruck dessen, was er wollte, bezeichnet. Es ist das mühsame Werk der besten Jahre seines Lebens; und doch nennt er es theilweise „unbeholfen“. So sehr hatte er mit einer Sprache zu kämpfen, die von Philosophen verderbt, von Staats-, Religions- und anderen Gläubigen gemissbraucht, und einer grenzenlosen Begriffsverwirrung fähig gemacht worden war.

Doch zurück zu unserm Kritiker. Wenn Stirner sagt: „Die Liebe ist meine Empfindung, mein Eigenthum u. s. w.“ oder „Mein eigen ist meine Liebe erst, wenn sie durchaus in einem eigennützigen und egoistischen Interesse besteht, mithin der Gegenstand meiner Liebe wirklich mein Gegenstand oder mein Eigenthum ist“ und dasselbe gesetzten Falles in einem Liebesverhältnisse, vom wiederliebenden, geliebten Gegenstande aussagt, so erhebt sich triumphirend unser Idealist: „Also doch Dalailamacultus! das heisst, sich zweimal verspeisen. Ich verzehre mein eignes Verzehrtwerden.“ „Max und Marie gehören somit in der Naturgeschichte der Liebe zu den Wiederkäuern.“

Doch da Herr Kuno Fischer so persönlich und pitoresk wird, wollen wir die Sache doch umkehren. Kuno liebt die Kunigunde und Kunigunde liebt Kuno. Aber Kuno liebt die Kunigunde nicht, weil er in dieser Liebe seinen Genuss findet, er geniesst die Geliebte nicht zu seiner Freude, sondern aus purer Aufopferung, weil sie geliebt werden will; er duldet auch etwaige Leiden ihrer Liebe nicht, weil die Liebe zu ihr ihn hinreichend entschädigt, also nicht aus diesem eigennützigen Grunde, sondern Alles ohne sich zu berücksichtigen aus purer Uneigennützigkeit. Kunigunde macht es mit Kuno ebenso. So hätten wir das ideale Paar einer Narrenehe, zwei Menschen, die sich in den Kopf gesetzt haben, ohne sich selbst im Andern zu geniessen, aus purer Aufopferung Eines das Andere zu lieben. Eine solche sublime philosophische Liebe mag Kuno Fischer für sich behalten, oder sich ein Pendant im Irrenhause suchen. Wir andern „rohen“, „particularen“ Subjecte wollen lieben, weil wir Liebe empfinden, weil die Liebe unserm Herzen und unsern Sinnen wohlgefällt, und wir in der Liebe zu einem andern Wesen einen höheren Selbstgenuss erfahren.

Weiterhin verwickelt sich unser Kritiker in seine

eigenen Widersprüche. Der „staatsauflösende Egoismus des Einzigen“ ist zugleich „der solideste Mässigkeitsverein“, „in Wahrheit die Begründung der schamlosesten Despotie“, deren „klirrenden verhängnissvollen Säbel“ der Kritiker schon hört. Der „klirrende Säbel“ wäre uns längst nicht mehr „verhängnissvoll“, wenn wir ihn nicht zu unserem Verhängniss gemacht, und mit närrischem Beginnen in seinen Stahl Schiboleths eingegraben hätten, die dem Säbel die Macht geben, uns um der „Idee“ willen zu knechten.

Weiter können wir nicht folgen; wir hoffen, dass man honett sein wird, uns nicht zuzumuthen, von einem Buche, wie „Verstandesthum und Individuum“ mehr, als Eine Seite zu lesen, geschweige noch eine Kritik desselben anzuhören. Doch wollen wir Herrn Kuno Fischer zur gefälligen Kenntnissnahme mittheilen, dass der Verfasser von „Verstandesthum und Individuum“ eine Kritik in der evangelischen Kirchenzeitung gegen sich selbst geschrieben. Vielleicht aber ist Herrn Kuno Fischer dieses burleske Handeln eines Mannes, der à tout prix berühmt werden will, besser bekannt, als uns.

Im Verlage von **Schuster & Loeffler, Berlin SW. 46,**
erschien soeben:

Max Stirner.

Sein Leben und sein Werk.

Von

John Henry Mackay.

Mit drei Abbildungen, mehreren Facsimiles
und einem Anhang.

Preis broschiert Mark 6.—, gebunden Mark 7.50.

Über den grossen Philosophen existierten bisher so gut wie keine biographischen Mitteilungen und wo solche gegeben wurden, waren es zumeist sehr dürftige oder falsche. Mackay ist im Besitze der wichtigsten Dokumente über das Leben des berühmten Mannes und veröffentlicht nun das seit vielen Jahren und mit den grössten Mühen angesammelte, bisher sorgfältig geheim gehaltene Material, indem er aus ihm das Leben Max Stirners erzählt, wie es in Einfachheit und Grösse verlief.

Diese gründliche und grundlegende Arbeit Mackays wirft Alles über das Leben des Philosophen bisher als richtig Angenommene über den Haufen und setzt an die Stelle weniger Zeilen einen stattlichen Band von 250 Seiten. Mackays Werk wird von epochemachender Bedeutung sein!

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

Im Verlage von **Karl Henckell & Co., Zürich u. Leipzig**
erschien:

Die Anarchisten.

Kulturgemälde aus dem Ende des XIX. Jahrhunderts.

Von

John Henry Mackay.

Grosse Original-Ausgabe. — Preis 5 Mark.
Volks-Ausgabe (mit Bild des Verfassers)
Fünftes Tausend. — Preis 2 Mark; gebunden Mk. 2.50.

Einzig in seiner Art, überallhin verbreitet und bereits in vier Sprachen übersetzt, giebt dieses Werk von ganz neuem und ungewohntem Standpunkte aus Aufschluss über die Bewegung des Anarchismus und lenkt sich ihm das allgemeine Interesse in dem Masse zu, als die in ihm niedergelegten Ansichten an Ausbreitung und Verständniss gewinnen.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

John Henry Mackays Werke.

Poetische Werke
im Verlage von Karl Henckell & Co., Zürich u. Leipzig.

Kinder des Hochlands.
Dichtung. — Preis 2 Mark.

Helene.
Dichtung. — Preis 2 Mark.

Sturm.
Dritte vermehrte Auflage. — 1 Mk.

Jenseits der Wasser.
Übersetzungen — Preis 1 Mk.

Dichtungen.

Fortgang.
Der „Dichtungen" erste Folge.

Das starke Jahr.
Der „Dichtungen" zweite Folge.

Wiedergeburt.
Der „Dichtungen" dritte Folge.

Jeder dieser vier Bände à 2 Mark.

Gesammelte Dichtungen.
Enthaltend Mackays sämtliche poetische Werke, mit Ausnahme von „Wiedergeburt" und „Jenseits der Wasser".

Erscheinen in ca. 18 Lieferungen à 40 Pfg.

Prosaische Werke
im Verlage von S. Fischer, Berlin W.

Anna Hermsdorff.
Ein bürgerliches Trauerspiel. — Preis 1 Mark.

Schatten.
Novellistische Studien. — Preis 2 Mark.

Moderne Stoffe.
Berliner Novellen. — Preis 2 Mark.

Die Menschen der Ehe.
Kleinstadt-Schilderungen. — Preis 1 Mark 50 Pfg.

Die letzte Pflicht.
Geschichte ohne Handlung. — Preis 2 Mark.

Albert Schnells Untergang.
Schluss der „letzten Pflicht." — Preis 2 Mark.

Der kleine Finger
und Anderes in Prosa. — Preis 1 Mark 50 Pfg.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

Hans R. Fischer.

Heinrich Heine im Lichte unserer Zeit.

37 Seiten. Eleg. broschirt Mark —.50.

Aus den Urteilen:

Berliner Börsen-Courier: Unter dem Titel: „Heinrich Heine im Lichte unserer Zeit" hat der Schriftsteller Hans R. Fischer die seiner Zeit von ihm gesammelten und durch die Frankfurter Zeitung veröffentlichten Urteile deutscher Dichter und Denker über die berühmte Denkmalsfrage in Buchform gebracht. Der Herausgeber hat damit die dokumentäre Bedeutung der von ihm veranstalteten Enquête befestigt. Das nun vorliegende Büchlein wird nicht wie ein Zeitungsblatt verweht werden können; es wird auch in späteren Tagen noch davon zeugen, dass es im Jahre 1894 in Deutschland deutsche „Dichter und Denker" gegeben hat, welche wie Felix Dahn, P. K. Rosegger, Ludwig Büchner, Prof. Adolf Wagner in der Errichtung eines Denkmals für den „von französischer Frivolität angesteckten" Juden Heinrich Heine eine unverdiente Ehrung erblickten. Glücklicherweise vermag es daneben auch zu verkünden, dass der Dichter, der dem deutschen Volke seine schönsten Lieder schenkte und von tiefer, freilich nicht blinder Liebe zu seinem Vaterlande beseelt war, von anderen Dichtern und Denkern, wie Friedrich Spielhagen, Ernst von Wildenbruch, M. G. Conrad, Paul Heyse, H. v. Lingg u. A. der höchsten Verehrung gewürdigt wurde. Der Herausgeber hat übrigens das gegebene Thema noch weiter ausgeführt und die Frage, indem er sie über den Mainzer Lokalrahmen emporhob, von höheren Gesichtspunkten aus beleuchtet.

H. Häfker.

Was sagt Shake—speare?

Die Selbstbekenntnisse des Dichters in seinen Sonetten.

Ein Beitrag zur Shakespeare-Bacon-Frage.

138 Seiten. Broschirt Mark 2.—, gebunden Mark 3.—.

Aus den Urteilen:

Breslauer Zeitung: An ungenügenden und verworrenen Erklärungen der Shakespearischen Sonette ist kein Mangel. Der Verfasser glaubt den rätselhaften Inhalt dieser Dichtungen dadurch erklären zu können, dass er annimmt, nicht der Schauspieler Shakespeare sei der Dichter, sondern der Staatsmann und Gelehrte Francis Bacon. Somit läuft das Werkchen auf die Theorieen hinaus, für die in neuester Zeit namentlich Edwin Bormann in seinem Buche: „Das Shakespeare-Geheimnis" eingetreten ist. Man wird die geschickt formulierten Deduktionen nicht ohne Interesse lesen, selbst wenn man mit dem Endergebnis nicht einverstanden ist.

Gesellschaft: Mit andauerndem, gespanntem Interesse folgt man den Ausführungen Häfkers. Sie fesseln allenthalben durch die geistreichen Ideen, selbst da, wo man sie für irrig hält. Auch ist die Schrift so verfasst, dass sie von allen litterarisch gebildeten Kreisen gelesen werden kann.

Redende Künste: Ich möchte das Büchlein warm empfehlen, obgleich ich — wie im voraus bemerkt sein möge — des Verfassers Ansichten nur in wenigen Punkten beizustimmen vermag; es ist anregend und geistreich geschrieben, ohne geistreichelnd zu sein, und zeugt von emsigem Studium und redlichem Bemühen, in den Geist der Sonette einzudringen.

Verlag von Schuster & Loeffler, Berlin SW. 46.

Julius Erich Kloss.

20 Jahre „Bayreuth" 1876—1896.

Allerlei Betrachtungen.

Broschirt Mark 1.50, gebunden Mark 2.50.

Twenty Years of „Bayreuth".

Translated from the German by

William Faulkland

Broschirt Mark 1.50, gebunden Mark 2.50.

Aus den Urteilen:

Berner Bund: In gedrängter Darstellung giebt uns das kleine Büchlein einen Ueberblick nicht nur über die Entwicklung und die Ziele des „Bayreutherwerkes" seit 1876, sondern auch über die Art und Weise, wie diesen Zielen zugestrebt wird. Grosses Gewicht wird auf den Nachweis gelegt, dass seit des Meisters Tode keine andern Mittel und Wege zur Verwirklichung seines Künstlerträumes gebraucht werden, als die er selbst in den Dienst seines Lebenswerkes gestellt hatte.

Hamburger Fremdenblatt (Prof. E. Krause): Das in begeisterter Sprache gehaltene Schriftchen wird den Besuchern der Festspiele willkommen sein und ihnen des Bemerkenswerthen Manches bieten.

Stern's litter. Bulletin der Schweiz: Ein erfreuliches Büchlein. Von einem Wagnerianer geschrieben, ist es doch weit massvoller als die Mehrzahl der alljährlich erscheinenden panegyrischen Ergüsse.

Johannes Menzinger.

Friede der Judenfrage.

Mit einem Anhang: **Zur Geschichte des Antisemitismus.**

247 Seiten. Broschirt Mark 2.—.

Aus den Urteilen:

Deutsche Warte: Der Verfasser dieses Buches versucht in ruhiger, objektiver Darstellung den Weg zu einer Verständigung in der Judenfrage anzubahnen. Er zergliedert die Forderungen der heutigen Antisemiten nach allen Richtungen hin und kommt ihnen gegenüber zu einem abweisenden Urtheil.

Münchener Freie Presse: Das Buch ist für Antisemiten nicht weniger wie für Philosemiten lehrreich.

Hamburger Fremdenblatt: Sein breit angelegtes, auf eingehenden Studien beruhendes Werk bezweckt, eine möglichst vollständige und erschöpfende Uebersicht der antisemitischen Bewegung von ihren Jahrhunderte zurückliegenden Anfängen an bis in die neueste Zeit zu geben. Es ist also weniger kritisch und subjektiv, als vorwiegend historisch. Und da es eigentlich bisher an einer unparteiisch-historischen Darstellung der Entwicklung des Antisemitismus gefehlt hat, ist das Erscheinen des Menzinger'schen Werkes als ein werthvoller Beitrag für das Verständnis der antisemitischen Bewegung zu begrüssen.

Berliner Tageblatt: Das Buch ist keine Streit- und keine Parteischrift; es wendet sich nicht sowohl an das Aufreizungsbedürfnis der Massen, als vielmehr an den nüchternen erwägend, kritisch prüfenden Sinn des aufmerksamen Lesers.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

Verlag von Schuster & Loeffler, Berlin, SW. 46.

Willy Pastor.

Wanderjahre. Sociale Essais.

211 Seiten. Broschirt Mark 3.—, geb. in Halbfranz Mark 4.50.

Aus den Urteilen:

Die Zeit (Otto Stoessl): In diesem starken, eigentümlichen Menschen sieht man nach langer Zeit wieder den Goetheschen, universalen Zug erwachen, die Kunst, durch die Erkenntnisse der Wissenschaft zu vertiefen und ihr eine weitere Schwungkraft zu geben, die Wissenschaft wieder durch die Kunst beredt, weitschauend und geflügelt zu machen.

Neue Revue: Das auszeichnende Merkmal dieses Buches liegt in der Ursprünglichkeit und Frische seiner Beobachtungen und Gedanken.

Vossische Zeitung: Wer die „Socialen Essais" Pastors liest, wird sich über Mangel an Anregung nicht beklagen können.

Neue Preuss. Kreuz-Zeitung: Man merkt es den im vorliegenden Bändchen vereinten Essais an, wie umfassend der Verfasser daran gearbeitet hat, erst sich selbst klare Überschau und einen selbständigen Standpunkt zu erobern gegenüber den vielen schwierigen Problemen, die sich ihm beim tieferen Eindringen in seinen Gegenstand aufdrängten.

Ernst Ziel.

Das Princip des Modernen in der heutigen deutschen Dichtung.

Zeitgemässe Betrachtungen. 31 Seiten. Broschirt Mark —.50.

Aus den Urteilen:

Breslauer Zeitung: In gedrängter Weise giebt uns der Verfasser einen schnell und glücklich orientierenden Überblick über die dichterische Produktion unserer Tage, indem er mit kritischem Blick die Fähigkeiten der Hauptmann, Liliencron, Bierbaum, Henckell, Sudermann ausspielt gegen die absterbende Generation eines Dahn, Ebers, Eckstein. Der Leser gewinnt einen Einblick in das allmähliche Emporwachsen unserer realistischen Kunst, von deren Ausbau der Verfasser noch viel Schönes erwartet.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

03447650

193.ST5
L

STUNER

COLUMBIA UNIVERSITY
0032137540